



Class

204

Book

H229 f

General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

ADOLF v. HARNACK

XV 1

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT

VON

ADOLF v. HARNACK



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1916

204

H 229 f

68743

REDEN UND AUFSÄTZE
NEUE FOLGE • DRITTER BAND

VERLAG
VON
H. W. V. S.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten.

Copyright 1916 by Alfred Töpelmann

(Vorgeschriebene Formel für den Schutz des Urheberrechts in den Ver. Staaten v. Amerika)

WILHELM HERRMANN
ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

IN HERZLICHER FREUNDSCHAFT

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille. KANT

Die Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte, ist die Wurzel aller wahrhaftigen Religion. HERMANN

INHALTSVERZEICHNIS

AUS DER GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS UND DER KIRCHEN

	Seite
I. Über den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“	1
II. 1. Die älteste Kircheninschrift	21
2. Die älteste Kirchenbibliotheksinschrift	39
III. Griechische und christliche Frömmigkeit am Ende des 3. Jahrhunderts	45
IV. Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen	67
V. Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen	101
VI. Die Askese, eine Skizze	141
VII. Bericht über die Ausgabe der Griechischen Kirchen- väter der drei ersten Jahrhunderte (1891—1915)	163

AUS DER KULTUR- UND WISSENSCHAFTS- GESCHICHTE

I. Über wissenschaftliche Erkenntnis	173
II. 1. Protestantische Kultur	203
2. Protestantische Kultur und Dr. Max Maurenbrecher	212
III. Die Benutzung der Königlichen Bibliothek und die deutsche Nationalbibliothek, mit einem Nachwort	227

IV. Die Geschichte der Kgl. Bibliothek. Rede, gehalten bei der Einweihung der neuen Königlichen Bibliothek am 22. März 1914	263
---	-----

AUS DEM WELTKRIEGE

I. 1. Offner Brief an Herrn Pastor Lic. Siegmund-Schultze vom 17. Januar 1912	279
2. Rede zur deutsch-amerikanischen Sympathiekund- gebung im Berliner Rathaus am 11. August 1914	283
3. Schreiben von elf großbritannischen Theologen an den Verfasser vom 27. August 1914 in Anlaß jener Rede. Antwort auf dieses Schreiben vom 10. Sep- tember 1914	290
4. „Der Abschied von der weißen Weste“, 21. April 1916	300
5. Eine Betrachtung und ein Gedicht, ins Feld geschickt	307
II. Was wir schon gewonnen haben und was wir noch ge- winnen müssen. Rede am 29. September 1914 in Berlin gehalten	311
III. An der Schwelle des dritten Kriegsjahrs. Rede am 1. August 1916 in Berlin gehalten	331
IV. 1. Die Leistung und die Zukunft der baltischen Deutschen	351
2. Die deutsche Universität Dorpat, ihre Leistungen und ihr Untergang	362

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS
UND DER KIRCHEN

I

ÜBER DEN URSPRUNG DER FORMEL
„GLAUBE, LIEBE, HOFFNUNG“

Erschienen in den „Preußischen Jahrbüchern“, Band 164 (1916) Heft 1. Zu vergleichen sind zu diesem Aufsatz, der hier mit leichten Kürzungen und unter Beschränkung der Polemik abgedruckt ist, die Antworten von R. Reitzenstein in den „Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse“ 1916 und in der „Historischen Zeitschrift“ (116. Bd.) 3. Folge 20. Bd. Sie enthalten Anregendes und Förderndes, aber sie haben mich nicht überzeugt.

In zwei Formeln hat die christliche Religion ihren kürzesten und feierlichsten Ausdruck erhalten: „Vater, Sohn und Geist“ und „Glaube, Liebe, Hoffnung“. Man vermag aus den beiden Bekenntnissen den ganzen Inhalt dieser Religion zu entwickeln und ihr Originales ans Licht zu stellen. Ihr Originales — denn haben auch auf die Spekulation über „Vater, Sohn und Geist“ philosophisch-griechische Gedanken bestimmend eingewirkt, so liegt doch das Bekenntnis in seiner einfachen Urgestalt vor diesen Einflüssen. Was aber die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ betrifft, so hat m. W. bis zur Gegenwart niemand ihren rein christlichen Ursprung bestritten, da man sie auch nicht aus dem Alten Testament und dem Judentum abzuleiten vermag. Einmal aufgestellt, wurde sie sofort von der christlichen Gemeinde — die Theologen folgten zuerst zögernd — als die beste Devise der christlichen Überzeugung und Frömmigkeit anerkannt. Morgenland und Abendland zeigen hier keinen Unterschied (dort sind die Worte sogar zu weiblichen Rufnamen geworden), und selbst in den Reformationskirchen hat die starke Hervorhebung des Glaubens die geschlossene Souveränität der vereinigten drei Begriffe, die Augustin bewußt in den Mittelpunkt gerückt hat, nicht zu erschüttern vermocht: Kreuz, Herz und Anker als die Symbole der drei Worte erinnern in unzähligen Anwendungen und selbst auf den Buchdeckeln der evangelischen Gesang- und Erbauungsbücher daran, daß alle christliche Erbauung hier ihre Wurzel hat. Dem Unterricht in der christlichen Religion bei den verschiedenen Konfessionen werden, wie die Katechismen

lehren, „Glaube, Liebe, Hoffnung“ sehr häufig als Einteilungsprinzip zugrunde gelegt. Neben dem Vater-Unser gibt es nichts, was als uraltes gemeinsames Eigentum die zerspaltene Christenheit so innig verbindet wie diese Dreieinheit.

Wo man sich aber an sie erinnert, da erinnert man sich auch sofort der paulinischen Stelle, an welcher sie zu ihrem erhabensten Ausdruck gekommen ist. Am Schluß des Hymnus auf die Liebe 1. Kor. 13, 13 heißt es:

„Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei;
aber die größte unter ihnen ist die Liebe.“

Neuestens ist es uns aber auch hier nahegelegt, umzulernen. Professor Reitzenstein will in einem gelehrten und anregenden Werke¹⁾ die Vermutung wahrscheinlich gemacht haben, daß „Glaube, Liebe, Hoffnung“ nicht eine christliche Schöpfung sind, sondern die Umbildung einer Formel der hellenistischen Mystik, mit der Paulus und seine Leser, die Korinther, bekannt waren, die jener aber als eigenartige und starke Persönlichkeit umgeschmolzen habe. Wie zu erwarten, sei das aber nicht ganz gelungen; jene hellenistisch-mystische Formel sei nämlich rein religiös gewesen, Paulus aber habe die Nächstenliebe in die Formel hineinnehmen wollen, die doch dort neben der Gottesliebe keinen Platz habe; so sei „ein unklarer Verbindungsversuch“ entstanden, „der nicht vollen Erfolg haben konnte“; infolgedessen leide der Hymnus 1. Kor. 13 an einer Unklarheit; er beginne mit der Nächstenliebe, aber am Schluß, eben in V. 13, sei mindestens primär die Gottesliebe zu verstehen.

Reitzenstein glaubt auch den Wortlaut der Formel der heidnischen Mysterienreligion entdeckt zu haben, die dem Apostel als Vorlage gedient hat. „Glaube, Wahrheit, Eros (ein von „Agape“ wesentlich verschiedenes, anderes grie-

¹⁾ R. Reitzenstein, *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker (Göttingen 1916). S. 100 ff., 239, 242 ff.

chisches Wort für „Liebe“, das bei Plato eine bedeutende Rolle spielt), Hoffnung“: „die vier Gotteskräfte neben den vier Elementen“, soll sie gelautet haben; Paulus habe aus dieser „den Korinthern geläufigen Aufzählung“ die „Wahrheit“ gestrichen und „Agape“ für „Eros“ eingesetzt.

Ist der Beweis geglückt? Ich denke, die Frage hat hinreichendes Interesse, um auch vor einem größeren Leserkreis verhandelt zu werden. Behält Reitzenstein recht, so müßten wir uns mit der Erwägung bescheiden, daß jede Idee von Rechts wegen dem gehört, der den besten Gebrauch von ihr zu machen weiß. Daß aber erst in der christlichen Religion praktisch und theoretisch „Glaube, Liebe, Hoffnung“ das geworden sind, was sie sein können, darüber kann kein Zweifel bestehen. Indessen ein anderes bleibt doch eine Umbildung, ein anderes eine Schöpfung. Die Theologie würde gewissenlos handeln, wenn sie ohne nähere Prüfung die neueste Aufklärung hinnähme.

Reitzensteins Hypothese in bezug auf den Ursprung der Formel in 1. Kor. 13, 13 stützt sich auf zwei Beobachtungen: erstlich daß der feierliche Vers im Zusammenhang des Hymnus unerwartet komme und dabei in der Sicherheit seiner Behauptung den Eindruck mache, eine den Lesern bekannte Tradition oder eine dem Zusammenhang fremde Autorität hinter sich zu haben, zweitens — der Forschung war das nicht neu — daß sich in dem gegen Ende des 3. Jahrhunderts verfaßten Brief des heidnischen Philosophen Porphyrius an seine Gattin Marcella (c. 24) folgende Ausführung — übrigens auch recht unvermittelt — finde:

„Vier Elemente in bezug auf Gott sollen in erster Linie in Kraft stehen: Glaube, Wahrheit, Liebe (,Eros‘), Hoffnung. Denn man soll glauben, daß das einzige Heil die Rückkehr zu Gott ist, und man soll glaubend möglichst sich bestreben, das Wahre über ihn zu erkennen und erkennend den Erkannten lieben,

liebend aber mit guten Hoffnungen die Seele zeitlebens nähren; denn durch gute Hoffnungen überragen die Guten die Bösen. Diese (vier) so großen Elemente sollen in Kraft stehen.“

Reitzenstein sieht in den Worten des Porphyrius die religiöse Gedankenformulierung, die dem Paulus bekannt und den Korinthern „geläufig“ gewesen sei; die „Elemente“ habe der Apostel gestrichen, denn er konnte sie nicht brauchen; statt dessen habe er Glaube, Liebe, Hoffnung als die größeren Gnadengaben den geringeren, die er vorher genannt, entgegengestellt; doch schimmere bei dem Apostel der „Elementen“-Charakter noch durch, weil er das Wort „bleiben“ brauche; für die unvergänglichen Elemente sei dies das charakteristische Wort; „daneben mag der Ausdruck auch dadurch gefärbt sein, daß Paulus aus der geläufigen Aufzählung von vier Elementen eins gestrichen hat; nur drei bleiben.“

Weitere Argumente hat Reitzenstein nicht beigebracht; denn alles, was er sonst in dem langen Exkurs anführt, bezieht sich nicht auf unsere Stelle, sondern nur darauf, daß Paulus überhaupt, und so auch in diesem Hymnus, von alter heidnischer Mysterienweisheit abhängig sei. Dies kann richtig oder, wie ich glaube, höchst zweifelhaft sein — für 1. Kor. 13, 13 kommt es direkt nicht in Betracht. Einen weiteren Unterschied zwischen der Paulus- und der Porphyriusstelle (außer der Streichung der „Wahrheit“ und der Vertauschung des „Eros“ mit „Agape“) macht aber Reitzenstein noch geltend, sofern nach Porphyrius die vier Elemente sich nacheinander in dem Menschen entwickeln sollen, während sie bei Paulus augenscheinlich nebeneinander stehen.

Aus der Prüfung dieser Hypothese wird sich der wahre Ursprung der christlichen Dreiheitsformel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ ergeben.

1.

Die große Schwierigkeit, die der neuen Hypothese entgegensteht, ist, daß Paulus in den fünfziger Jahren unserer Zeitrechnung sein Wort über Glaube, Liebe, Hoffnung geschrieben hat und dabei von einer heidnischen Mysterienweisheit abhängig sein soll, die für jene Zeit gänzlich unbezeugt ist und erst ein Vierteljahrtausend später auftaucht! Unmöglich ist das allerdings nicht; latent könnte sich diese Mysterienweisheit viele Jahrhunderte hindurch erhalten haben; aber wenn man das an sich Unwahrscheinliche hier glauben soll, so müssen uns doch starke Gründe überzeugen. Sieht man aber näher zu, so findet man nicht Gründe, sondern nur Gegen Gründe; denn erstlich, den Korinthern — also dieser aus Kleinbürgern, Sklaven und Frauen zusammengesetzten Gemeinde — soll das, was für uns völlig latent geblieben ist, „eine geläufige Aufzählung“ gewesen sein; so schlecht sind wir aber doch sonst nicht unterrichtet; sodann, nicht nur für diese Vierzahl fehlt uns im Heidentum jedes Zeugnis, sondern m. W. auch für die Kombinationen „Glaube und Eros“, „Eros und Hoffnung“, „Glaube und Hoffnung“ als Formeln; weder das Ganze, noch die Teile sind vorhanden; weiter, die Vierzahl gegenüber einer Dreizahl ist in analogen Fällen selten oder nie das Ursprüngliche; daß diese also durch Subtraktion entstanden ist, ist ganz unwahrscheinlich; für die Annahme einer solchen Subtraktion aber sich auf das Wort „bleiben“ zu beziehen, ist ein Argument, das Reitzenstein wohl selbst schon bereut; umgekehrt ist die Annahme eine viel leichtere, daß der neuplatonische Intellektualist die „Wahrheit“ hinzugefügt hat, und das ist um so wahrscheinlicher, als dieser Begriff formell neben Glaube, Liebe, Hoffnung ganz disparat und ungefüge, ja geradezu unpassend ist, was nicht erst bewiesen zu werden braucht. Ferner, daß die vier Kräfte „Elemente“ sein sollen, kann gegenüber dem Zusammenhang,

in welchem sie als Gotteskräfte und -gaben erscheinen, doch unmöglich als das natürlichere und ursprünglichere gelten — welch eine metaphysisch-idealistische Spekulation setzt es voraus, jene vier Größen als Elemente zu fassen oder auch nur mit den vier Elementen zu parallelisieren! — und wenn nun gar auch hierfür auf das „Bleiben“ verwiesen wird („Paulus knüpft mit dem Worte ‚bleiben‘ an die Grundvorstellung ‚Elemente‘ an, die ja dem Wesen nach unvergänglich sein sollen“), so fragt man sich erstaunt, ob der Verfasser vergessen hat, daß der Apostel unmittelbar vorher das aufgezählt hat, was „vernichtet“ werden wird, also notwendig dem gegenüber auf den ihm in diesem Sinne auch sonst geläufigen Begriff „Bleiben“ für die Gnadengaben des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung geführt war. Sodann, bei Paulus tritt die Dreiheit „Glaube, Liebe, Hoffnung“ als ruhende Einheit auf, bei Porphyrius die Vierheit als vier Elemente, die sich „nacheinander im Menschen entwickeln sollen“. Was ist das Ursprünglichere — die Konzeption der geschwisterlichen Einheit jener drei Tugendkräfte oder die Reflexion, daß der Mensch stufenweise diese drei (vier) als Elemente gedachten Kräfte sich aneignen soll? Endlich: gewiß ist, daß der neuplatonische Philosoph Porphyrius, der uns mit „Glaube, Wahrheit, Liebe und Hoffnung“ beschenkt hat, in seiner Jugend dem Christentum nahegestanden hat (das bezeugt sein jüngerer Zeitgenosse Eusebius), daß er im Mannesalter sich die gründlichste Kenntnis des Neuen Testaments und speziell auch des 1. Korintherbriefs erworben hat (das bezeugen seine 15 Bücher gegen die Christen), und daß er als Greis in dem Brief an seine jüdische Gattin Marcella, auf den es hier ankommt, auch sonst sich mit Biblischem berührt. Nach dem allen darf der Schluß, wer hier der Abhängige ist, Paulus oder Porphyrius, getrost dem Leser selbst überlassen werden. Entscheidet er sich für Porphyrius, so wird er es freilich als Paradoxie empfinden, daß

dieser „Christenfeind“ sich ein paulinisches und spezifisch-christliches Stück angeeignet hat. Allein mit der Christenfeindschaft des Porphyrius hat es eine besondere Bewandnis; sie war, wie viele seiner sonstigen Grundgedanken und Lebensmaximen, nicht konstant, sondern hat gewechselt. Ferner ist er nicht der einzige Neuplatoniker gewesen, auf den gewisse Bibelworte einen tiefen Eindruck gemacht haben, sowohl alttestamentliche wie neutestamentliche; wir haben merkwürdige Zeugnisse darüber. Endlich ist nicht einmal notwendig, daß ihm ausschließlich oder überhaupt die Stelle 1. Kor. 13, 13 vorschwebte, als er jene merkwürdige Ausführung in dem Trostbrief an seine Gattin niederschrieb, der übrigens von vornherein für die Veröffentlichung verfaßt worden zu sein scheint. Am Ende des 3. Jahrhunderts muß — das wird das folgende lehren — „Glaube, Liebe, Hoffnung“ eine der verbreitetsten Formeln in der mächtigen Christenheit gewesen sein. Wer auch nur etwas in ihre Kreise hinein hörte, dem mußte sie begegnen, ja sie mag bei der engen Berührung christlicher und griechischer idealistischer Religionsphilosophen am Ende des dritten Jahrhunderts schon in das überreiche Arsenal der eklektischen Moralisten übergegangen sein, so daß man an die Herkunft des Spruches kaum mehr dachte. Ist es da auffallend, daß Porphyrius die Formel aufgriff und in seiner Weise etwas pedantisch-schulmeisterlich behandelt hat. „Agape“ als Ausdruck der Liebe strich er — hundert Jahre früher hat auch noch der „wissenschaftliche“ Christ Justin sie ausdrücklich durch „Philia“ ersetzt — und fügte dafür den platonischen „Eros“ ein. Wer kann sich darüber wundern? „Wahrheit“ fügte er hinzu — auch das zeigt den Philosophen, der aber die Absicht der Formel damit trübte. Der Philosoph offenbart sich weiter darin, daß er sich nun an die vier Elemente erinnert sah, was doch fern genug liegt, wohl aber dem Kosmologen leicht einfallen konnte. Das Ganze suchte er dann durch eine jener pädagogisch-

religiösen Anweisungen in Fluß zu bringen, an denen der Brief so reich ist. Besteht doch die ganze Einheit des zerfahrenen Briefes, der im einzelnen viel Tiefes enthält, lediglich in der pädagogischen Absicht.

Somit läßt sich die „Addition“ und die Umformung, wenn man „Glaube, Liebe, Hoffnung“ als das Original nimmt, sehr wohl von der Philosophie des Porphyrius aus erklären. Nichts weist in dieser Gestalt auf eine originale „Mysterienformel“. Auch die „Hoffnungen“ statt der „Hoffnung“ sind des Ganzen würdig, das die Aufmerksamkeit wesentlich deshalb erregt, weil auch auf der Umformung noch immer der Glanz eines großen und treffend geprägten Gedankens ruht.

2.

Mit diesen Ausführungen könnten wir die Hypothese Reitzensteins für widerlegt erachten und die Feder niederlegen. Es kommt hinzu, daß er nicht einmal den Versuch gemacht hat zu zeigen, daß „Glaube“ und „Eros“ je irgendwo im Altertum formelhaft verbunden worden sind. Allein noch haben wir nicht gehört, wie die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ entstanden ist, und so lange das nicht feststeht, ist die unrichtige Annahme nicht wirklich entwurzelt. Es wäre möglich, daß Reitzenstein zwar mit Porphyrius unrecht, aber in der Hauptsache doch recht hätte. Hat er uns nicht darauf verwiesen, daß der Vers 1. Kor. 13, 13 im Zusammenhang des Hymnus unerwartet komme und seine Einführung so laute, als sei sich der Apostel bewußt, etwas Autoritatives und dazu noch aus einer anderen Sphäre beizubringen? Wenn das in vollem Umfang richtig ist, wäre es doch möglich, daß er an eine „Mysterienweisheit“ erinnert, mag sie auch nur hier und sonst nirgends auftauchen.

Sobald man aber in eine Prüfung eintritt, muß man eine doppelte und ganz unbegreifliche Unterlassung Reitzensteins konstatieren. Er untersucht 1. Kor. 13, 13, stellt,

man darf sagen im Handumdrehen, eine höchst paradoxe These auf und kümmert sich dabei weder darum, ob „Glaube, Liebe, Hoffnung“ auch sonst bei Paulus und im Urchristentum sich finden, noch darum, ob nicht dort auch die binitarischen Formeln „Glaube und Liebe“, „Glaube und Hoffnung“ und „Liebe und Hoffnung“ begegnen. Wer sein Buch liest, muß glauben, daß „Glaube, Liebe, Hoffnung“ für Paulus nur durch 1. Kor. 13, 13 bezeugt sind und daß sich sonst keine Spur dieser trinitarischen und der verwandten binitarischen Formeln finde. Aber in Wahrheit steht es ganz anders. Wie es sich wirklich verhält, darüber folge hier ein möglichst kurz gehaltener Bericht:

Wer die paulinischen Briefe chronologisch ordnet und nun mit dem ältesten Brief, dem ersten an die Thessalonicher, die Lektüre beginnt, stößt sofort im Anfang des ersten Kapitels auf folgenden Vers:

„Wir danken Gott jegliche Zeit in bezug auf Euch alle fort und fort gedenkend Eures Werkes des Glaubens und (Eurer) Müheleistung der Liebe und (Eurer) Ausdauer der Hoffnung“

Mit „Glaube, Liebe, Hoffnung“ beginnt der literarische Nachlaß des Apostels, und nicht als abgezogene Größen erscheinen sie, sondern als aus der Lebensleistung der Gemeinde natürlich herausgewachsene — im Glaubenswerk, in der mühevollen Liebesarbeit und in der Ausdauer der Hoffnung besteht diese Leistung. Was sie schaffen, hat ihr Glaube an den Herrn geschaffen; die Bruderliebe hat sie zur aufopfernden Arbeit gestählt, und die Christenhoffnung ließ sie durchhalten im Werk des Glaubens und der Liebe. Diese Triebfedern erkannte der Apostel in seiner Gemeinde, weil er selbst in seinem Tun von ihnen bewegt wurde. Und so geläufig sind sie ihm, daß er am Schluß desselben kurzen Briefes noch einmal zu ihnen zurückkehrt; was die Thessalonicher schon bewährt

haben, soll ihre dauernde Waffenrüstung sein: „Ziehet an den Harnisch des Glaubens und der Liebe und als Helm die Hoffnung auf das Heil“ (c. 5, 8). Nicht anders ist es aber auch in einem seiner späteren Briefe. Im Eingang des Briefes an die Kolosser heißt es: „Wir danken Gott.... allezeit für Euch fürbittend, da wir von Eurem Glauben in Christus Jesus und von (Eurer) Liebe zu allen Heiligen gehört haben, um der Hoffnung willen, die Euch bereit steht im Himmel“ usw.

Zwischen dem Thessalonicher- und dem Kolosserbrief steht zeitlich der 1. Korintherbrief mit seinem Preise des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Also fügt sich dieses Bekenntnis harmonisch zu dem, was wir in dem frühesten und in einem späten Brief des Apostels lesen! Wer wird daher für 1. Kor. 13, 13 nach einer besonderen Quelle suchen wollen? Oder soll der Apostel schon im 1. Thess.-Brief von einer „Mysterienformel“ bestimmt gewesen sein, während er doch die innere Verfassung und das Wirken seiner geliebten Gemeinde sich ausmalt?

Betrachtet man aber die zweite Thessalonicher- und die Kolosserstelle genauer, so gewahrt man, daß innerhalb der Formel sich Glaube und Liebe fast wie ein einziger Begriff nahe stehen, während die Hoffnung hinzugesetzt ist. Das führt sofort auf eine wichtige Beobachtung, welche den Ursprung dieser trinitarischen Formel aufklärt.

„Glaube und Liebe“ — das ist zunächst das aufs engste zusammengehörige Paar. Wir finden es im 1. Thess.-Brief noch einmal (c. 3, 6: „Timotheus hat mir von Eurem Glauben und Eurer Liebe berichtet“), weiter im 2. Thess.-Brief (c. 1, 3: „Wir danken Gott, daß Euer Glaube und die Liebe zueinander bei einem jeglichen unter Euch allen zunimmt“), weiter im Galaterbrief (c. 5, 6: „Der Glaube, der in der Liebe tätig ist“), im Philemonbrief (V. 5): „Liebe und Glaube in bezug auf den Herrn und auf alle die Heiligen“ usf. Nach und neben Paulus aber gibt es

einen Strom von urchristlichen Zeugnissen dafür, daß dieses Paar zusammengehört und daß sich in ihm das Wesen des Christentums als wirksame innere Verfassung gedacht darstellt. Bald erscheint es allein (Ephes. 1, 15; 3, 17; 1. Tim. 1, 5. 14; 4, 12; 2. Tim. 1, 13 und bei den apostolischen Vätern, so z. B. beim Hirten des Hermas in der 3. Vision c. 8: „Der Glaube, aus dem sich die Liebe erzeugt“, bei Ignat. an die Ephes. 14, 1 usw.), bald mit einem dritten und vierten Begriff („Glaube, Liebe, Geduld“ Tit. 2, 2; 1. Tim. 6, 11; Ignat. an Polykarp 6; „Glaube, Langmut, Liebe, Geduld“ 2. Tim. 3, 10; „Glaube, Liebe, Friede“ 2. Tim. 2, 22; „Glaube, Furcht und Liebe“ Clemens, Strom. II, 13: „Der Glaube geht voran, die Furcht baut, die Liebe vollendet“). Mehrere Stellen gibt es auch, aus denen hervorgeht, daß man sich des bereits formelhaften Charakters „Glaube und Liebe“ bewußt war. So schreibt Ignatius an die Epheser 14: „Glaube und Liebe, das sind Anfang und Ende des Lebens; der Anfang ist der Glaube, das Ende die Liebe; die beiden aber zur Einheit verbunden sind Gott.“ Ebenso liest man Clemens, Strom. VII, 10: „Anfang und Ende sind Glaube und Liebe.“ Die Liebe aber ist hierbei stets oder doch fast immer als Nächstenliebe gedacht.

Wie ist nun diese Formel „Glaube und Liebe“ entstanden? Bedarf es da noch einer Untersuchung? Wenn die christlichen Missionare mit der Predigt herausgezogen sind: „Glaubet an den Herrn Christus bzw. an den Gott, der Christum von den Toten erweckt hat“, und wenn sie zugleich als das christliche Hauptgebot verkündeten: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“ — mußte da nicht die binitarische Formel „Glaube und Liebe“ von selbst entstehen? Nicht erst Paulus wird sie geprägt haben: zu Glaube und Liebe sahen sich schon die aufgerufenen, die in Palästina Jünger Jesu geworden sind. Gegenüber allen Kultusordnungen und gegenüber der Mühsal des Gesetzes

muß sich wie mit einem Schlage, wo nur die geringste Reflexion waltete, die Formel überall und von Anfang geprägt haben: „Glaube und Liebe“. Nur diese Annahme entspricht ihrer großen und alten Verbreitung.

Aber die Hoffnung? Wir haben gesehen, daß zu Glaube und Liebe schon frühe verschiedene andere Begriffe — Geduld, Langmut, Friede, Furcht — hinzutraten; die Abrundung zur Dreiheit scheint im menschlichen Geiste ein stilistisches Bedürfnis zu sein. Absichtlich haben wir aber von dem Hinzutreten der Hoffnung noch abgesehen, weil, bevor man auf sie eingeht, zunächst festgestellt werden muß, daß es auch sehr alte binitarische Formeln in der Christenheit gegeben hat, in der die Hoffnung eine Stelle hatte, nämlich „Glaube und Hoffnung“, und vereinzelt auch „Liebe und Hoffnung“. Paulus schreibt Röm. 15, 13: „Der Gott der Hoffnung erfülle Euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, auf daß Ihr Überfluß haben möget an Hoffnung; Galat. 5, 5: „Aus dem Glauben entnehmen wir die Hoffnung“; Koloss. 1, 23: „Beharrt auf dem Glauben . . . nicht wankend von der Hoffnung“; 1. Pet. 1, 21: „Auf daß Euer Glaube und Hoffnung sei auf Gott“; Hebr. 6, 11f.: „Zur Vollbereitung der Hoffnung durch Glaube und Langmut“; Tit. 1, 1f.: „Nach dem Glauben der Erwählten . . . auf Hoffnung des Lebens“; 1. Clemens 58: „Gott, der Herr Jesus Christus und der h. Geist sind der Glaube und die Hoffnung der Erwählten“; Barnabas 1: „Die Hoffnung auf das Leben ist Anfang und Ende unseres Glaubens“. Nach diesen und anderen Stellen kann es nicht zweifelhaft sein, daß „Glaube und Hoffnung“ eine uralte, wahrscheinlich schon hinter Paulus liegende Formel in der Christenheit war. Auch sie mußte sich ja fast mit zwingender Kraft von Anfang an einstellen; war doch der Glaube an den Herrn Christus in sich selbst ebenso Hoffnung wie Vertrauen; denn was er bringen sollte, die Herrlichkeit und das Leben, war noch

nicht da, und er selbst war in Herrlichkeit noch nicht da. Also stand die Hoffnung von Anfang an beim Glauben, und sogar bei der Liebe kam sie als ihre Ergänzung zum Ausdruck. „Die Hoffnung macht nicht zuschanden“, schreibt Paulus (Röm. 5, 5); „denn die Liebe Gottes ist ausgegossen“, und Barnabas (c. 1, 4) spricht von „der Liebe auf Hoffnung des Lebens“.

Also ist die trinitarische Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ teils als eine uralte Ergänzung der binitarischen Formel „Glaube und Liebe“ im Urchristentum zu beurteilen, die auch sonst mannigfaltig ergänzt worden ist, teils als eine Zusammenschiebung der beiden binitarischen Formeln „Glaube und Liebe“ und „Glaube und Hoffnung“. Eben durch diese doppelte Verursachung — ähnlich ist die trinitarische Formel „Vater, Sohn und Geist“ aus den binitarischen Formeln „Vater und Sohn“ und „Vater und Geist“ entstanden — war sie stärker als die übrigen versuchten Dreiheiten und verdrängte sie schnell. Wir finden sie nicht nur bei Paulus, sondern auch im Hebräerbrief (c. 10, 22f.), bei Barnabas (c. 1 und 11, 8 — auch hier so, daß man die Hinzufügung der „Hoffnung“ noch gewahrt), bei Polykarp (c. 3 — hier mit besonderer Hervorhebung des „Glaubens“ und Charakterisierung der Liebe als Liebe zu Gott, zu Christus und zum Nächsten). In der Sekte der Valentinianer sind dann Glaube, Liebe, Hoffnung schon zu Äonen geworden (s. Epiphanius, h. 31, 2. 5: „Die weiblichen Äonen sind Pistis, Elpis, Agape, Synesis“ usw.), und, wie zu erwarten, weist Clemens Alexandrinus die drei Größen, in Verwertung von 1. Kor. 13, 13, der Gnosis als Grundlage zu (Strom. IV, 7: „Vor den zur Vollkommenheit Strebenden steht ‚die logische Gnosis‘, deren Grundlage die heilige Dreiheit ist, ‚Glaube, Hoffnung, Liebe‘; aber die größte unter ihnen ist die Liebe“).

Ist somit die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ spezifisch christlich und uralt — vielleicht sogar älter als Paulus —, so ist doch die Meinung von Resch einfach abzu-

lehnen, sie stamme aus dem Urevangelium und also von Christus selbst. Diese Meinung stützt sich lediglich — denn die anderen Argumente sind vollends hinfällig — auf ein Zitat in den Homilien des Makarius (c. 37): „Der Herr sprach: Bemühet Euch um Glaube und Hoffnung, durch welche sich die Gottes- und Menschenliebe erzeugt, die das ewige Leben bringt“. Aber dieses Zitat ist apokryph, und Formeln wie die unsrige sind dem Urevangelium fremd.

Nur ein Anstoß bleibt noch übrig: Der Vers 1. Kor. 13, 13 scheint im Zusammenhang des Ganzen etwas Abruptes zu haben; daher Joh. Weiß in seinem Kommentar bemerkte: „Die Sicherheit, mit der Paulus das, was in V. 13 steht, behauptet, begreift sich nur, wenn die Worte durch sich selbst unmittelbar überzeugend wirken; das können sie doch wohl nur, wenn sie als Sprichwort oder Schriftwort oder als Herrenwort an sich selbst autoritative Kraft haben“. Ich habe selbst früher in einer Abhandlung über 1. Kor. 13 bemerkt, daß Glaube und Hoffnung hier unerwartet kommen. Allein, sobald man annimmt, daß die große und bleibende Dreieit den Korinthern aus den Predigten und Reden des Apostels schon bekannt war — und das darf man nach dem oben Ausgeführten —, schwindet der Anstoß: Paulus erinnert einfach an ein Hauptstück seiner Verkündigung. Dazu kommt, daß er bereits in V. 7 des Hymnus von der Liebe gesagt hatte: „Sie glaubt alles, sie hofft alles“, und hinzufügte: „Die Liebe hört nimmer auf“. Hier ist doch schon ein Präludium für den V. 13 zu erkennen.

Auch über „Glaube und Wahrheit“, „Liebe und Wahrheit“, „Hoffnung und Wahrheit“ im Urchristentum wäre noch einiges zu sagen; aber da es, die Formel des Porphyrius anlangend, wohl derselbe gewesen ist, der die „Wahrheit“ eingefügt und „Agape“ mit „Eros“ vertauscht hat — also ein Nichtchrist —, so können jene christlichen Kombinationen hier nicht in Betracht kommen. —

Es ist mit der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ wie

mit manchen anderen großen Formeln, die das Leben und Denken beherrschen. Sie sind aus ganz konkreten und lebendigen Voraussetzungen entstanden und haben deshalb zunächst einen bestimmten engeren Sinn. Aber, einmal entstanden, erweisen sie sich als Gefäße, die einen noch größeren und reicheren Inhalt aufnehmen können. In unserer Formel — ob man sie nun als Erweiterung von „Glaube und Liebe“ oder als Kombination dieser Formel mit der anderen: „Glaube und Hoffnung“ versteht — ist der „Glaube“ der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus, die „Liebe“ die Liebe zu dem Nächsten und die „Hoffnung“ die Hoffnung auf den wiederkehrenden Christus und die zukünftige Herrlichkeit. Aber als einmal diese lapidare Dreiheit geschaffen war, zeigte sie einen Umfang und Größe, eine Allgemeingültigkeit und Tiefe, die ihren Ursprung fast verdecken. Was ist der Mensch ohne Glaube, was ist er ohne Liebe und ohne Hoffnung? Was ist er mit ihnen! Alle höheren Gaben und Aufgaben liegen hier beschlossen! Welch eine Geschichte hat die Formel in den Kirchen und auch außerhalb derselben gehabt! Wie ist in ihr Religion und Moral, Gegenwart und Zukunft in eins gesetzt! Hätte das Christentum in seinen Anfängen nur diese Formel geschaffen und mit wirklichem Leben erfüllt, wie weit hätte es alle die Religionen, mit denen es rivalisierte, bereits hinter sich gelassen! Und was will nicht allein die Tatsache besagen, daß die Nächstenliebe auf die Höhe der Religion gehoben und mit dem Glauben verschmolzen ist; denn um die Nächstenliebe allein handelte es sich ursprünglich. Es gehörte schon zu den Erweiterungen, daß man auch die Gottesliebe mit verstanden hat. Mit Teilnahme folgt man nun auch dem Versuche des edlen Philosophen Porphyrius, die wunderbare Formel für die Zwecke seiner Religion zu verwerten — gewiß ein Zeichen seiner inneren Annäherung an das Christentum. Aber bei ihm ist es eine versuchte Idee neben vielen anderen; sie verliert sich in der Breite der pädagogisch-reli-

giösen Darlegungen; sie vermag mit der Nächstenliebe nichts anzufangen; sie hat einen Teil ihrer Kraft eingebüßt und wirkt nicht durchschlagend.

Wie ist Reitzenstein zu seiner irrigen Vermutung gekommen? Wie immer bei geschichtlichen Kombinationen, so hat auch hier die „Vorvermutung“ eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Die „Vorvermutung“ mancher heutiger Forscher, nicht nur philologischer, geht bei urchristlichen Begriffen, die sie untersuchen, dahin, daß sie nicht original sind, auch nicht aus dem Judentum stammen, auch nicht aus der griechischen Philosophie, sondern aus einer alten Mysterienreligion. Diese Vermutungen haben sich bisher nicht beweisen lassen, da man die vorausgesetzte Mysterienreligion in der Regel selbst erst konstruieren und bis in den Anfang unserer Zeitrechnung hinaufführen muß. Auch in unserem Fall ist der Beweis nicht geglückt.

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS
UND DER KIRCHEN

II

1. DIE ÄLTESTE KIRCHENINSCHRIFT

2. DIE ÄLTESTE
KIRCHENBIBLIOTHEKSINSCHRIFT

Das erste Stück erschien in den Sitzungsberichten der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1915, 28. Oktober; es ist hier mit Weglassung des gelehrten Apparats und Verkürzungen wiedergegeben. Das zweite Stück erschien in der Festschrift für Paul Schwenke zum 20. März 1913 (Berlin, Martin Breslauer) und ist hier wesentlich vollständig abgedruckt.

1. Die älteste Kircheninschrift.

In Deir-Ali, etwa 22 km südsüdöstlich von Damaskus, fand sich auf der Oberschwelle eines Tores folgende Inschrift in griechischer Sprache, die deutsch lautet:

Synagoge der Marcioniten des Dorfes Lebaba des Herrn und Heilandes Jesu Chresti, (erbaut) unter der Leitung des Presbyters Paulus, im Jahre 318/9.¹⁾

Diese Inschrift habe ich vor 40 Jahren im Zusammenhang meiner „Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen“ untersucht und bin auch später noch auf sie zurückgekommen; aber sie hat sonst nicht die Beachtung gefunden, die ihr als älteste griechische Kircheninschrift und als monumentales Denkmal einer häretischen Kirche gebührt. Im folgenden versuche ich, ihre Bedeutung allseitig ins Licht zu rücken.

1.

Es handelt sich um die Inschrift eines eigenen christlichen Versammlungsgebäudes. Solche Gebäude hat es mindestens schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts gegeben. Die hier für das Jahr 318/9 bezeugte Tatsache bietet also an sich kein besonderes Interesse.

Auch dafür, daß Christen sich auf Inschriften, die für jedermann sichtbar waren, als solche bekannt haben, ist

¹⁾ So ist die nach der seleucidischen Ara gegebene Zeitbestimmung umzurechnen.

unsere Inschrift kein auffallend frühes Zeugnis. Ramsay hat aus dem Innern Kleinasiens eine große Reihe von Inschriften aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts gesammelt — eine derselben stammt sogar aus dem Jahre 248/9, gehört also noch der relativen Friedenszeit vor Decius an —, die von christlichen Kirchhöfen bzw. Gräbern stammen und die Worte enthalten: „Die Christen dem Christen“, oder ähnlich.

Endlich, daß diese Inschrift aus einem Dorfe stammt und nicht aus einer Stadt, ist an sich auch nichts Ungewöhnliches. Wenn das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten auch vorherrschend Städtereligion gewesen ist, so beginnen doch die Zeugnisse für seine Verbreitung auf dem Lande schon mit Apostelgesch. 8, 25 und dem Brief des Plinius an Trajan, sind im 2. Jahrhundert nicht ganz spärlich und im dritten zahlreich. Auch Inschriften aus kleinen Landstädtchen (besonders Kleinasiens und Nordafrikas) fehlen nicht; siehe die Forschungen von Ramsay und der Franzosen.

2.

Aber von höchstem Interesse ist das Doppelte, daß ein christliches Versammlungsgebäude als solches eine Inschrift erhalten hat und daß dieses Gebäude nicht der katholischen, sondern einer häretischen Kirche angehört. Das Bekenntnis zum Christentum auf einem Gebäude ist doch noch etwas anderes als auf einem Grabe, und es ist uns nicht bekannt, daß man im 3. Jahrhundert — auch nicht in den Jahrzehnten relativen Friedens — solch eine Inschrift gewagt hat. Erst die Siege Konstantins und Licinius' (schwerlich schon das Edikt des Gallienus) werden sie ermöglicht haben. Dann aber ist unsere Inschrift den Tatsachen fast auf dem Fuße gefolgt. Kaum war der christliche Kultus mitsamt den Gebäuden, die zu ihm gehörten, anerkannt (Verfügungen von Mailand und Nikomedien), da erscheint bereits auf einem solchen Gebäude, allen sichtbar, unsere Inschrift!

Aber wahrhaft paradox ist es, daß sie einer häretischen Partei, und zwar den Marcioniten, angehört, die mit ihr frei und sicher vor aller Welt als anerkannte Korporation auftreten. In welcher Epoche ist das christlichen Häretikern möglich gewesen? Vor Konstantin nicht (s. o.), und seit der Zeit des Gratian und Theodosius gewiß nicht; aber auch in den letzten Jahren Konstantins und unter seinen Nachfolgern bis Gratian nur unter besonderen Umständen; denn die Gesetzgebung dieser Kaiser (von Julian abgesehen) war bereits den christlichen Häresien im Orient sehr ungünstig, so daß sie es in der Regel nicht wagen konnten, ihre Versammlungsgebäude, die es nicht mehr geben durfte, gar öffentlich als solche zu bezeichnen. Nur in die kurze Spanne, in der Licinius nach der Besiegung des Maximinus Daza und bis zu seiner eigenen Besiegung durch Konstantin den Orient beherrscht hat, sowie noch in die ersten Jahre der orientalischen Herrschaft Konstantins fügt sich also unsere Inschrift. Merkwürdig, daß sich aus dieser Spanne weniger Jahre eine Inschrift bis auf unsere Tage erhalten hat, die das Zeugnis einer Toleranz gegenüber häretischen Kirchen bietet, wie sie erst die moderne Zeit kennt! Die Frage, ob die Toleranzedikte (bzw. -reskripte) von Mailand und Nikomedien sich wirklich in vollem Umfang auch auf die häretischen Kirchen bezogen haben, ist bekanntlich kontrovers; aber eben unsere Inschrift entscheidet sie. Der Wortlaut der Mailänder (Nikomed.) Verfügung erscheint nämlich zweideutig. In ihrer ersten Hälfte verkündet sie allen Reichsuntertanen und speziell allen Christen eine schrankenlose Toleranz in bezug auf die Religionswahl; in ihrer zweiten handelt sie von der Rückgabe der Kirchen und des sonstigen Gemeinbesitzes der Kirchen. Als das Subjekt, welches zum Empfang der Restitution berechtigt ist, bezeichnet sie das „corpus Christianorum i. e. ecclesiarum“ bzw. das „corpus et conventicula Christianorum“ und spricht von dem „ius“ jedes sich in den conventiculis darstellenden

corpus. Man hat hieraus geschlossen, daß nur die katholischen Kirchen in Betracht kamen. „Die Verwendung des Ausdrucks ‚corpus Christianorum‘ in dem Sinne, daß dieses als Einheit erscheint, welche die Einzelgemeinden in sich zusammenfaßt, legt die Beziehung jenes Ausdrucks auf die in der katholischen Kirche sich darstellende Einheit des Christentums nahe. Eine solche Beziehung dieser Begünstigungen des Liciniusreskripts allein auf die katholische Kirche wird uns fernerhin nahegelegt durch die allgemeine Erwägung, daß der Staat, falls er, wie wir annahmen, damals schon die Absicht hatte, seinen Bund mit dem Christentum zu schließen, naturgemäß nicht auf ein in zahlreiche Partierungen sich zersplitterndes Christentum, sondern auf die geschlossene Einheit der katholischen Kirche hingewiesen war. Daher halten wir es von vornherein für unwahrscheinlich, daß staatlicherseits Maßnahmen getroffen wurden, welche auf eine Stärkung des Sektenchristentums hinausliefen.“

Diese Interpretation ist die nächstliegende, und man muß nach dem Wortlaut der Verfügung in der Tat annehmen, daß den Gesetzgebern bei Abfassung der zweiten Hälfte lediglich die katholische Kirche vorgeschwebt hat und sie an die Sekten gar nicht gedacht haben. Aber eben dies mußte dann eine verschiedene Auslegung und Durchführung der Verfügung zur Folge haben: man konnte, auf die erste Hälfte der Verordnung gestützt und unter Berufung darauf, daß in der zweiten die Bezeichnung „katholisch“ nicht vorkommt, die Bestimmungen der zweiten Hälfte auch auf die häretischen Kirchen ausdehnen, oder man konnte diesen Kirchen gegenüber die allgemeinen Zusicherungen der ersten Hälfte durch die allein der katholischen Kirche gewidmeten Zusagen der zweiten Hälfte einschränken. Verteidigen ließ sich diese letztere Haltung durch die Annahme, die häretischen Kirchen seien — indem sie den Anspruch machen, Christen zu sein — der katholischen Kirche gegenüber Rebellen, und Rebellen könnten natürlich weder

Zuwendungen vom Staate erhalten noch sonst von ihm geschützt werden. Dies ist zweifelsohne die Meinung Konstantins von Anfang an gewesen, und er hat sie auch sofort im Okzident geltend gemacht; dagegen zeigt eben unsere Inschrift, daß Licinius nach der ersten Interpretation verfahren ist, die häretischen Kirchen in die Restitutionsbestimmungen miteingeschlossen und sie somit als öffentliche Korporationen anerkannt hat. Nur das entzieht sich leider unserer Kenntnis, ob er schon vom Jahre 313 an so verfahren ist oder erst, nachdem ihn der Gegensatz zu Konstantin auch in einen steigenden Gegensatz zu der von Konstantin protegierten katholischen Kirche gebracht hat. Beides ist möglich: Licinius kann von Anfang an den häretischen Kirchen gegenüber liberal verfahren sein, weil er niemals wie Konstantin, sei es aus persönlichen, sei es aus politischen Gründen, ein näheres Verhältnis zur katholischen Kirche besessen hat; er kann aber auch — wie später Julian — die häretischen Kirchen erst protegiert haben, um die katholische Kirche zu bekämpfen und zu schwächen, was ja tatsächlich seine Politik in den letzten Lebensjahren gewesen ist. Das Jahr, in welchem unsere Inschrift gesetzt worden ist (318/9), gehört in die letzte relative Friedensepoche, bevor es zur endgültigen Auseinandersetzung zwischen Licinius und Konstantin kam.

Wie dem aber nun auch sein möge — gewiß ist, daß unter Licinius die marcionitischen Kirchen, und daher auch die anderen häretischen Kirchen, die Rechte öffentlich anerkannter Korporationen erhalten haben. Nur unsere Inschrift lehrt uns das. Auf Grund dieser Anerkennung konnte die marcionitische Gemeinde in Lebaba ein Kirchengebäude errichten und durch eine Inschrift diese seine Bestimmung aller Welt kundtun. Freilich, lange kann diese Kirche samt ihrer Inschrift nicht bestanden haben, es sei denn, daß im Dorfe Lebaba besondere Verhältnisse obwalteten.

3.

Die Inschrift stammt aus der Gegend von Damaskus. Die älteste Kirchengeschichte dieser zu Phönizien gehörigen, aber den Provinzen Syrien und Arabien benachbarten, arabisch-hellenischen Stadt, deren Gebiet bis an das von Sidon grenzte, ist uns ganz dunkel. Zwischen dem Bericht in der Apostelgeschichte und der Nachricht, daß zu Nicäa im Jahre 325 auch der Bischof von Damaskus anwesend gewesen ist, fehlt uns jede Kunde. Aber auch wenn wir etwas wüßten, wäre das für die religiösen Verhältnisse von Lebaba schwerlich von Belang; denn, obgleich nur etwa 22 Kilometer von Damaskus entfernt, können in diesem Landfleck (an der Straße nach Bostra, auf der Mitte des Weges zwischen Damaskus und der Trachonitis) ganz andere religiöse Verhältnisse gewaltet haben als dort. Wir dürfen unser Urteil nach den gleichzeitigen Zuständen in Palästina bilden, über die wir besser unterrichtet sind. Hier stand es beim Ausgang des 3. Jahrhunderts so, daß die Dörfer (in nicht wenigen Fällen auch die Städte) konfessionell scharf getrennt waren: einige waren ganz jüdisch, andere ganz christlich, wieder andere ganz heidnisch. Der damit bezeichnete Zustand ist ja bis heute für viele Gegenden des Orients unter türkischer Herrschaft charakteristisch, ja man konnte ihn noch vor wenigen Jahrzehnten schon in Siebenbürgen studieren, das ja geraume Zeit unter türkischer Herrschaft gestanden hat. Im kleinen Dorf sind aber konfessionelle Spaltungen weniger zu ertragen als in der Stadt. In der Regel wird die konfessionelle Spaltung mit einer nationalen zusammengefallen sein (so zwischen Juden und Griechen in Palästina); doch gilt das nicht für die christliche Religion, die ihre Bekenner in jedem Lande aus allen dort wohnenden Nationen gewann. (Nur die judenchristlichen Gemeinden, die sich in Palästina, Syrien und der Provinz Arabien neben den katholischen fanden, waren wohl der Nationalität nach fast ausschließlich jüdische.) Das Dorf Lebaba mag also ganz oder

überwiegend marcionitisch gewesen sein. In diesem Falle kann sich ihr Kirchengebäude samt der Inschrift länger erhalten haben, als wenn es in einer Stadt gestanden hätte; denn bekanntlich war die Religionspolitik der christlichen Kaiser eine lange Zeit hindurch den Zuständen auf den Dörfern gegenüber viel nachsichtiger als in bezug auf die Städte. Bis tief ins 5. Jahrhundert hinein, ja bis zur Zeit Justinians, haben sich häretische Gemeinden auf dem Lande, besonders in abgelegeneren Strichen, ungestört und wie anerkannte erhalten können. Die Gegend, in der Lebaba (Deir-Ali) liegt, kann zwar nicht als eine abgelegene bezeichnet werden; aber das ganze Gebiet südlich und östlich von Damascus war exzentrisch und vermochte daher Eigentümlichkeiten trotz entgegenstehender gesetzlicher Bestimmungen zu behaupten.

Aber wie kommt die Kirche der Marcioniten in diese Landstriche, die im Zentrum der Christenheit entstanden ist? Nun zunächst, sie ist auch dorthin gekommen, weil sie sich — und zwar erstaunlich schnell — über die ganze Christenheit verbreitet hat. Bereits der aus Samarien stammende Apologet Justin hat ihre universale Propaganda bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts konstatiert. Theophilus, der Bischof des syrischen Antiochia, hat sie schon am Ende des 2. Jahrhunderts literarisch bekämpft. In Edessa findet man sie als starke Bewegung am Anfang des 3. Jahrhunderts. Epiphanius bezeugt ausdrücklich, daß sie „in Palästina, Arabien, Syrien und Cyprus“ zu finden sei, und aus den Werken des mit ihm gleichzeitig schreibenden Ephraem Syrus geht hervor, daß die marcionitische Kirche damals im Osten neben den Manichäern sogar eine der katholischen Kirche gefährliche Macht war. Es kommt hier aber noch ein besonderes Moment in Betracht. Für das vierte und die folgenden Jahrhunderte ist es ganz deutlich, daß sich die alten gnostischen Sekten mehr und mehr in den Orient und auf das Land zurückziehen. Dieser Prozeß mag schon im 3. Jahrhundert

begonnen haben. Speziell von den Marcioniten wissen wir, daß sie am Anfang des 5. Jahrhunderts in zahlreichen Dörfern des syrischen Bistums Cyrrhus und Umgebung zu finden waren und diese Dörfer ganz besaßen. Theodoret erzählt, daß er acht Dörfer vom Marcionitismus bekehrt habe, und rühmt sich an einer anderen Stelle, mehr als tausend Marcioniten der katholischen Kirche zugeführt zu haben. Es mag sein, daß wir in der marcionitischen Gemeinde zu Lebaba nicht ausschließlich eine Gemeinde eingeborener Syro-Araber, sondern auch eine Einwanderung aus den Griechenstädten in Phönizien, Arabien, Syrien und Palästina zu erkennen haben. Hierfür spricht die griechische Sprache der Inschrift, aus der zu schließen ist, daß die gottesdienstliche Sprache dieser Marcioniten mindestens auch die griechische gewesen ist. Das ist auffallend, wenn doch gewiß schon vor den Toren von Damaskus, wie es uns für Antiochien gleichzeitig bezeugt ist, syrisch bzw. arabisch gesprochen wurde. Auf alle Fälle ist auch diese Inschrift inmitten eines auf der Grenze von Syrien und Arabien gelegenen Landstrichs ein Beweis, daß für den Orient eine lange Zeit hindurch Christianisierung Hellenisierung bedeutet hat.

Griechisch hat diese marcionitische Gemeinde gesprochen und in dieser Sprache ihren Gottesdienst gehalten. In griechischer Schrift hat sie geschrieben. Es wäre das nicht zu erwähnen, wenn uns nicht der Fihrist berichtete, die Marcioniten besäßen eine eigene Schrift, und uns sogar diese Schriftcharaktere mitteilte. Indessen fällt ihre Erfindung geraume Zeit später als unsere Aufschrift; denn ihre Grundzüge sind den Manichäern und Marcioniten gemeinsam und dem Arabischen verwandt.

Die marcionitische Gemeinde hat nicht nur griechisch gesprochen und geschrieben, sondern auch nach der landesüblichen Zeitrechnung ihren Kirchenbau datiert. Das war keineswegs von vornherein zu erwarten. Die Stellung der

marcionitischen Kirche zu dem Weltschöpfer und -regierer sowie zu allem Weltlichen überhaupt war eine so dezidiert feindselige und ablehnende, daß man sich wundert, daß hier nach einer „weltlichen“ Zeitrechnung datiert ist. Das marcionitische Evangelium begann mit den Worten: „Im 15. Jahre des Kaisers Tiberius stieg Jesus Christus vom Himmel herab und predigte in der Synagoge zu Kapernaum.“ Man sollte denken, daß die Marcioniten nach diesem Ereignis datiert haben, und in der Tat besitzen wir bei Tertullian ein Zeugnis, daß sie nach ihm gerechnet haben. Wenn sie nun hier sich doch der allgemeinen Zeitrechnung angeschlossen haben, so beweist das nur aufs neue, daß überall die allgemeinen Verhältnisse in Handel und Wandel, Sitte und Gewohnheit stärker sind als die Versuche, auf diesen Gebieten etwas Neues zu bringen und gegen den Strom zu schwimmen. Religiöse Sekten vor allem müssen das in ihrer Entwicklungsgeschichte erfahren.

4.

Das erste Wort der Inschrift ruft sofort das stärkste Befremden hervor: Marcioniten nennen ihr Kirchengebäude „Synagoge“ und nicht Kirche! Wie war das möglich? Die dem Judentum und dem Alten Testament feindseligste christliche Körperschaft bedient sich dieses Namens! Wie steht es mit dem Sprachgebrauch von „Synagoge“ in der ältesten Christenheit?

Die Entwicklung des kirchlichen Sprachgebrauchs in bezug auf „Synagoge“ ist dadurch bezeichnet, daß im ersten christlichen Jahrhundert christliche Gemeindeversammlungen, wenn auch selten, noch „Synagogen“ genannt worden sind, daß es dagegen im 4. Jahrhundert Epiphanius als eine anstößige Kuriosität betrachtet, daß die Judenchristen statt „Kirche“ die Bezeichnung „Synagoge“ brauchen. Dazwischen gibt es eine Fülle von Zeugnissen dafür, daß von den katholischen Christen das Wort Synagoge (bzw. Syna-

gogen) im abschätzigen Sinn als spezifische Bezeichnung der Judengemeinschaft (im Gegensatz zur „Kirche“) und auch der häretischen Gemeinschaften gebraucht worden ist. Der Ausdruck in der Offenbarung Johannis „Synagoge des Satan“ (2, 9; 3, 9) für die christusfeindlichen Juden mag die Verwerfung des Wortes beschleunigt haben. Aber aus zwei Gründen erhielt sich daneben in den Kirchen ein besserer oder doch neutraler Sinn des Wortes: 1. weil es Stellen im A. T. gab, wo in der griechischen Übersetzung „Synagoge“ stand, die man auf die christliche Kirche bezog, 2. weil der profane griechische Sprachgebrauch („Synagoge“ einfach gleich Versammlung) sich auch in den Kirchen geltend machen mußte. Aber diese Fälle konnten nichts an der Entwicklung ändern, daß „Synagoge“ — zumal wo es neben „Kirche“ gebraucht wurde — ohne weiteres den Gegensatz zum Christlichen ausdrückte: „Synagoge“ ist die jüdische Versammlung bzw. auch die afterkirchliche (häretische) Versammlung.

Natürlich haben auch die häretischen Gemeinschaften sich „Kirchen“ genannt, und speziell von Marcion wissen wir das. Wie konnte es auch bei einem Pauliner anders sein, der in den Briefen des Meisters diesen Zentralbegriff fand. Zum Überfluß berichtet es uns Tertullian ausdrücklich, Marcion habe „Kirchen“ gegründet.

Als nun im Laufe des 3. Jahrhunderts eigene christliche Kirchengebäude überall entstanden, empfangen sie die Namen „Ekklesia“ und „Kyriakon“ (Herrnhaus). Wiederum erfahren wir in zahlreichen Bezeugungen, daß auch die Häretiker ihre Gebäude so genannt haben, und wiederum wird uns das spezifisch auch von den Marcioniten berichtet.

Somit scheint die Aufschrift auf dem marcionitischen Versammlungsgebäude zu Lebaba in dem Wort „Synagoge“ ein unauflösbares Rätsel zu bieten. War das Gebäude ursprünglich eine jüdische Synagoge, die die Marcioniten in Besitz genommen hatten? Eine unglaubliche Hypothese!

Nein, von einer anderen Seite kommt uns Hilfe. Im palästinensischen Aramäisch wurde „Keneseth“ (= Synagoge) auch für „Kirche“ gebraucht, und demgemäß ist sogar Matth. 16, 18; 18, 17 das Wort „Ekklesia“ durch „Keneseth“ wiedergegeben. Hiernach ist vermutlich an unserer Stelle ein lokal beschränkter, aus der semitischen Umgebung stammender Sprachgebrauch von Synagoge anzunehmen. Weil in der gesprochenen semitischen Sprache für Ekklesia und Synagoge nur ein Wort üblich war, nämlich Keneseth (welches dem Wort Synagoge entsprach), so setzte man das Wort Synagoge in die Aufschrift. Hieraus muß geschlossen werden, daß sich in der marcionitischen Gemeinde in Lebaba doch ein starker Prozentsatz von Eingeborenen befand, denen wohl Synagoge verständlich war, aber das andere griechische Wort (Ekklesia) für ein Gebäude nicht. Oder nahm man auf Außenstehende Rücksicht?

Klärt sich das Rätsel in dieser Weise auf, so ist aus ihm kirchen- oder dogmengeschichtlich nichts zu lernen, und es erübrigt nur die Ironie der Überlieferung zu erkennen, die auf der ältesten christlichen Kultinschrift das Wort „Synagoge“ und nicht „Kirche“ bietet und die das Kirchenhaus der dizidiertesten antijüdischen Kirchengemeinschaft als „Synagoge“ der Nachwelt überliefert hat.

5.

Das zweite Wort der Inschrift lautet „der Marcioniten“. Auch darüber darf man nicht hinweglesen; vielmehr ist ein Doppeltes hier beachtenswert, erstlich das urkundliche Zeugnis, daß die Anhänger Marcions sich — und damit ihre Kirche — selbst „Marcioniten“ (und zwar als eigentliche Bezeichnung) genannt, zweitens daß sie diesen Namen unmittelbar dem Worte „Synagoge“ (Kirche) hinzugefügt haben.

Paulus hat im ersten Korintherbrief den Christen sehr ernst untersagt, sich durch Bekenntnisse wie „Ich gehöre

zu Paulus“, „Ich gehöre zu Kephas“ usw. zu spalten. Was würde er erst gesagt haben, wenn die Korinther sich bereits „Pauliner“, „Petriner“ usw. genannt hätten! Die Christen haben sich „die Brüder“, „die Heiligen“ oder ähnlich zu nennen; bald aber wurde der Name „die Christen“ der allgemeine Name.

Auf ihn erhoben natürlich auch, als die Sektenbildung begann, die Sekten Anspruch, und Justin bezeugt uns das ausdrücklich. Es ist unwahrscheinlich, daß sich die Valentinianer, Basilidianer, Montanisten usw. selbst so genannt haben. Von den katholischen Christen erhielten sie vielmehr diese Bezeichnung, oder, wenn einige von ihnen sie jemals selbst gebraucht haben, so waren es die, welche eine förmliche Schule innerhalb der Christenheit bilden wollten. In diesem Falle trat für ihr eigenes Bewußtsein der Name ihres Schulhauptes keineswegs an die Stelle des Namens Christi; sie wußten und bezeichneten sich vielmehr als Christen aus der Schule des Valentin (bzw. später in der Kirche selbst — des Origenes, Lucian usw.). Es war daher lediglich ein billiger Trick solcher, denen diese Schulen gefährlich oder verderblich erschienen, ihre Anhänger als Valentinianer usw. zu bezeichnen und glauben zu machen, sie selbst verzichteten auf den Christennamen, richteten die Autorität eines „Menschen“ auf und nannten sich nach ihm. So bezeichnete Hippolyt seine katholischen Gegner in Rom als Kallistianer, und diese werden dem Anhang Hippolyts diese Bezeichnung zurückgegeben haben. So sprach man von „Theodotianern“ in Rom usw.

Anders aber steht es bei den Marcioniten. Epiphanius bemerkt: „Marcion, deinen Namen rufen die von dir Getäuschten an, in der Überzeugung, du habest dich selbst verkündigt und nicht Christum“. Im Dialog des Marcioniten Megethius mit Adamantius fragt jener: „Bin ich kein Christ?“ Darauf dieser: „Wie kannst du es sein, da du ja auch nicht den Namen Christi trägst; denn nicht Christ

heißt du, sondern Marcionit.“ Darauf Megethius: „Auch ihr heißt ‚Katholische‘, seid also auch ihr keine Christen?“ Adamantius erklärt diesen Namen und rückt dann dem Marcioniten vor, daß sie sich nach einem Menschen nennen, während doch Paulus — der Marcionit räumt ein, daß er größer sei als Marcion — verboten habe, sich nach Menschen zu nennen. Der Marcionit scheint in der Tat in die Enge getrieben zu sein, bleibt aber bei dem Namen und erklärt ihn damit, daß Marcion ihr erster Bischof gewesen sei. Die Verteidigung ist schlecht geführt; die Tatsache ist aber unwiderleglich bezeugt und wird durch unsere Inschrift voll bestätigt: die Marcioniten nannten sich selbst mit diesem Namen.

Die Erklärung für diese paradoxe Tatsache liegt nicht fern: die Marcioniten rechneten die Erscheinung Marcions zur Heilsgeschichte. Neben anderem geht das aufs deutlichste aus den Mitteilungen des Origenes hervor, der berichtet, nach dem marcionitischen Glauben saßen Paulus und Marcion im Himmel zur Rechten und zur Linken Christi, und in Marcions Sendung habe sich die von Christus angekündigte Sendung des heiligen Geistes erfüllt. Nach den Marcioniten hat die Heilsgeschichte einen Hauptakt, einen Folgeakt und ein reformatorisches Nachspiel gehabt: Christus, Paulus, Marcion. Von hier aus, aber nur von hier, ist es verständlich, daß die Anhänger Marcions ihre Kirche mit diesem Namen bezeichnet haben. Marcion war in ihren Augen wirklich der Stifter der Kirche, da die Jünger Jesu den Herrn nicht verstanden haben und da die Gemeinden des Paulus in den Judentum zurückgefallen sind.

Die erste große kirchliche Gemeinschaft, die sich nach einem „Menschen“ genannt hat, ist die marcionitische gewesen. Sie hat in der Geschichte nicht viele Nachfolgerinnen gefunden; eine große Kirche jedoch sehen wir auf ihren Spuren — die lutherische Kirchengemeinschaft.

Der sehr energische Protest Luthers dagegen hat nichts genützt. Höchst bezeichnend aber ist es, daß sich die lutherischen Epigonen nun ebenfalls getrieben fühlten, den Stifter, Luther, in die Heilsgeschichte zu versetzen; lutherische dogmatische Handbücher erhielten im 17. Jahrhundert ein besonderes Kapitel: „De vocatione Lutheri“. „Die Sendung“ Luthers wurde von seiner Kirche ähnlich beurteilt wie die Sendung Marcions von der seinigen: nachdem das Evangelium in der großen Kirche untergegangen war, hat Gott den Marcion (bzw. den Luther) „erweckt“. Es ist daher kein Unrecht, vielmehr im Sinne Gottes, daß die Christen sich nach seinem Namen nennen.

Aber auch das ist in unserer Inschrift nicht zu übersehen, daß gegen jede Regel der Name „Marcioniten“ sogar dem Namen Christi (Gottes) voransteht. Unsere Inschrift läßt auf das Wort „Synagoge“ einen doppelten Possessiv-Genetiv folgen: (1) „Marcioniten“, (2) „des Herrn und Heilands Jesus Christus“, rückt aber dabei den göttlichen Besitzer höchst paradox an die zweite Stelle. Sollte aller Nachdruck auf dem ersteren liegen? Sollte jedermann sofort erkennen, daß die Kirche Marcions hier ihre Heimstätte hat? Oder erklärt sich die Abweichung von der gewöhnlichen Reihenfolge aus der Wahl des Wortes „Synagoge“? Empfund man die Grundbedeutung des Wortes (= Versammlung), obgleich es hier auf einem Gebäude steht, noch so stark, daß man Bedenken trug, „Synagoge des Herrn“ auf den Stein zu meißeln und daher den Genetiv „Marcioniten“ voranstellte?

6.

„Dem Herrn und Heiland Jesus Chrestus“ gehört das Kirchengebäude der Marcioniten nach der Aufschrift zu eigen. Hier fällt auf, (1) daß „Gott“ nicht genannt ist, (2) daß Jesus als „Herr und Heiland“ bezeichnet ist, (3) daß

nur das Wort „Chrestus“ ohne Abkürzung geschrieben ist, und daß es so lautet und nicht „Christus“.

Das Fehlen von „Gott“ ist keineswegs gleichgültig; denn bei solchen feierlichen Bezeichnungen war der Ausdruck „die Kirche Gottes“, wie unzählige Stellen bezeugen, fast unerläßlich, und die Verkündigung des einen Gottes war das christliche Grundbekenntnis. Wenn hier „Gott“ doch fehlt bzw. durch „Chrestus“ ersetzt ist, so hat gewiß Absicht gewaltet. Diese läßt sich aber auch noch ergründen. Ein Doppelpes ergibt sich noch aus den uns erhaltenen Resten der marcionitischen religiösen Literatur: (1) Die Bezeichnung „Gott“ war bei den Marcioniten nicht eindeutig — sowohl der gute Gott als auch der Weltschöpfer hießen so; (2) die philosophische Gottesfrage war für die Marcioniten nicht in demselben Sinne eine Glaubensfrage wie die Frage der Erlösung. Das hatte die Folge, daß sie diese Frage zurücktreten ließen und auch über das Verhältnis zwischen dem guten Gott und Christus möglichst wenig grübelten. Christus war ihnen das erschienene gute Prinzip selbst und daher „der Gott“. Einige unter ihnen drückten das so bestimmt aus, daß sie von den kirchlichen Polemikern einfach zu denen gerechnet wurden, welche Gott und Christus vollständig identifizieren; andere ließen jede nähere Bestimmung des Verhältnisses vermissen. Also kann es nicht auffallen, daß die Marcioniten hier auf ihrer Inschrift von der Bezeichnung „Gott“ abgesehen und sie durch Jesus Christus ersetzt haben. Ihm gehört das Haus. Betrachteten sie ihn doch mit einer Wärme und Ausschließlichkeit als den einzigen, mit dem sie es zu tun haben, wie sie später erst wieder durch Zinzendorf zum Ausdruck gebracht worden ist. Dafür ist auch unsere Inschrift ein Beleg.

Genauer haben sie ihn auf dieser Inschrift „den Herrn und Heiland“ genannt. Im Neuen Testament gibt es nur einen Brief, in welchem sich dieser Ausdruck (und hier

dreimal) findet, den II. Petrusbrief. Von hier aber stammt er bei den Marcioniten gewiß nicht, auch nicht aus der Kaiser-Titulatur; denn dort ist er meines Wissens bisher nicht nachgewiesen; auch hätten ihn die Marcioniten von dorthier niemals entlehnt. Sie haben ihn aus Paulus indirekt gewonnen. In seinen Briefen fanden sie sowohl den „Herrn“ als den „Heiland“. „Erretter“, „Heil“, „Heiland“ waren nicht nur bei den Marcioniten, sondern auch bei Gnostikern Zentralbegriffe: von den Valentinianern wissen wir, daß sie sogar das Wort „der Herr“ vermieden und überall „der Heiland“ für dasselbe einsetzten. Marcion nannte Christum „den Heilandsgeist“. In der Bezeichnung „der Herr und Heiland“ kommt die Bedeutung Christi, wie sie Marcion vorschwebte, am vollkommensten zum Ausdruck: er ist als die wirksame Macht zur Erlösung der geknechteten Seelen „die Gottheit“.

„Fragst du, wer er ist? — er heißt Jesus Christ“, so antwortete auch Marcion. Aber seine Anhänger hier schrieben nicht „Christus“, sondern „Chrestus“. Das ist schwerlich ein bloßer Itazismus (langes *E* wurde im Griechischen wie *I* gesprochen); denn die Inschrift ist sonst korrekt geschrieben. Das Schwanken des Namens auf den Inschriften und in den Handschriften „Christus“, „Chreistus“, „Chrestus“ ist gewiß in der Regel ohne Bedeutung; aber es ist nicht glaublich, daß die Marcioniten noch am Anfang des 4. Jahrhunderts gedankenlos „Chrestus“ geschrieben haben. Die Kontroverse über Schreibung und Sinn des Namens war längst im Gange. Aber die richtige Ableitung des Wortes von „chriein“ (= Salben) konnte ihnen, den Gegnern des Alten Testaments, nicht willkommen sein. Gern werden sie daher die falsche, aber schon im 2. Jahrhundert nachweisbare Erklärung, das Wort bedeute „der Gute“ (chrestos = gut im Griechischen), angenommen haben. War doch bei ihnen die Bezeichnung „der Gute“ die Hauptbezeichnung für die erlösende Gottheit. In diesem

Sinne wird auch hier die Schreibung absichtlich sein („der Gütige“, „der Milde“).

Von den vier Namen, die die Gottheit der Marcioniten hier erhalten hat („Herr“, „Heiland“, „Jesus“, „Chrestus“) und von welchen keiner fehlen durfte, ist nur der Name Chrestus ausgeschrieben; die übrigen sind in Abkürzung gegeben. Der zur Verfügung stehende Raum verlangte Abkürzung der Worte; aber mindestens ein Name mußte vollständig geboten werden, sollte die Inschrift nicht zum Rätsel werden oder doch um ihre Deutlichkeit kommen. Da ist es wichtig, daß man den Namen „Chrestus“ bevorzugt hat. Er war doch der bekannteste und ersetzte das Fehlen der Bezeichnung „Christen“ in der ersten Zeile.

7.

Der hier genannte Kleriker Paulus hat den Bau geleitet und ist daher als Bauherr zu verstehen. Wird hier aber ein Presbyter und nicht ein Bischof genannt, so wird man mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß diese marcionitische Gemeinde keinen Bischof besessen hat. Zwar existierte das Bischofsamt in der marcionitischen Kirche; aber wenn das Dorf Lebaba einen besessen hätte, müßte er hier genannt sein. Wie sich also die marcionitische Kirche nach einer kurzen freieren Epoche parallel zur Organisation der katholischen Kirche entwickelt hat, indem sie Bischöfe (ja, wie es scheint, auch bischöfliche Sukzessionen) und Presbyter einsetzte, so ist sie der Entwicklung jener Kirche auch darin gefolgt, daß sie sich in Dörfern unter Umständen auch mit Presbytern begnügte. Der zuständige marcionitische Bischof mag seinen Sitz in Damascus gehabt haben.

Der marcionitische Presbyter des Dorfes Lebaba heißt „Paulus“. Auch das ist schwerlich zufällig. Wir hören, daß mindestens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts die Christen anfangen, ihre Kinder mit Vorliebe „Paulus“ und

auch „Petrus“ zu nennen. Wenn das von den katholischen Christen berichtet wird, so ist es doppelt wahrscheinlich, daß die Marcioniten ihre Kinder gern „Paulus“ nannten oder diesen Namen zu dem ursprünglichen hinzufügten; denn Paulus war der einzige Apostel Christi, den sie gelten ließen.

8.

Unter der Leitung des Presbyters Paulus ist der Kirchenbau hergestellt worden; aber von einer „Konsekration“, die er vorgenommen, sagt die Inschrift nichts. Das ist nicht unwichtig. Eusebius erzählt uns, daß in den katholischen Gemeinden nach dem Reskript des Licinius überall große Einweihungsfeste der wiederhergestellten oder neugebauten Kirchen gefeiert worden seien. Zeugnis legten davon wahrscheinlich auch Kircheninschriften ab; aber es sind uns solche vor Damasus von Rom (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) meines Wissens nicht erhalten. Die marcionitische Inschrift ist keine Weiheinschrift im eigentlichen Sinn des Wortes, und so fehlt auch die Angabe des Tages, auf den also von den Marcioniten kein Gewicht gelegt worden ist. Nur das Jahr ist genannt; schwerlich hat mithin eine feierliche Einweihung stattgefunden.

Wie bereits oben bemerkt, ist die Datierung nach der seleucidischen (also nach einer weltlichen) Ära bei den Marcioniten auffallend. Sie haben sich auch hier akkommodiert. Nicht aber haben sie es über sich gebracht, den Kaiser zu erwähnen, obgleich sie ihm (dem Licinius) es verdankten, daß sie ihre Kirche frei und offen vor aller Welt hinstellen durften. Da wäre es nach der allgemeinen Sitte eine Dankeschuld gewesen, seiner Regierung zu gedenken. Allein sie beobachteten ein ablehnendes Schweigen: der Kaiser, der kein Christ war, geschweige ein marcionitischer Christ, auf einer Kircheninschrift — das schien doch eine Unmöglichkeit! Wohl trägt die Inschrift den Namen

„des Herrn“, aber nicht Licinius ist „der Herr“, sondern Christus. Man muß sich hier übrigens erinnern, daß auch Eusebius in seiner 72 Paragraphen umfassenden Rede bei der Einweihung der Kirche von Tyrus im Jahre 314 der Kaiser nur vorübergehend gedacht hat. Das änderte sich erst, nachdem Konstantin den Licinius besiegt hatte und Alleinherrscher geworden war. Da erst begann der kirchliche Byzantinismus.

Die monumentale (fast nur aus Genetiven bestehende) Inschrift birgt in ihrem Aufbau noch eine Feinheit, die von der marcionitischen Gemeinde gewiß verstanden worden ist: in der mittleren der drei Zeilen steht der Name „Christus“, in der ersten der „Marcions“, in der dritten der Name „Paulus“. Da war die heilige Dreieinheit beieinander, die man in der marcionitischen Kirche verehrte, die man auch in der h. Büchersammlung (Evangelium Christi, Briefe des Paulus, Antithesen Marcions) besaß! Erbaulich mußte diese Aufschrift auf die Marcioniten wirken.

Das älteste christliche Kirchengebäude, dessen Aufschrift wir kennen, war eine „Herrn- und Heilandskirche“; es war eine Dorfkirche; es war eine semitisch-griechische Kirche; es war ein Gebäude der verhaßten Reformkirche, die die große Christenheit seit den Tagen des Antoninus Pius aufs schwerste beunruhigte; es war eine Kirche aus der ganz kurzen Epoche, in der häretische Kirchengebäude überhaupt in die Erscheinung treten durften — wie merkwürdige Zufälle regieren doch die Überlieferung!

2. Die älteste Kirchenbibliotheksinschrift.

Kleine christliche Bibliotheken hat es bereits in frühester Zeit gegeben; denn die Schriften des Alten Testaments, auf Rollen geschrieben, bildeten selbst schon eine

kleine Bibliothek, und die von den Juden übernommene Verpflichtung, diese Schriften möglichst allen Gläubigen zugänglich zu machen, wies jede Gemeinde dazu an, diese Bücher zu sammeln und für den Gottesdienst präsent zu halten. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts traten die Bücher des Neuen Testaments hinzu, und wir dürfen als sicher annehmen, daß im Laufe des 3. Jahrhunderts so gut wie sämtliche Bischofskirchen in den weiten Grenzen des römischen Reichs die mehr als sechzig heiligen Schriften beider Testamente vollständig oder fast vollständig besaßen. Zu ihnen kamen in der Mehrzahl der Gemeinden noch die sog. alttestamentlichen „Apokryphen“ und in manchen auch neutestamentliche „Apokryphen“, ferner aber auch in den meisten noch diese oder jene wertvolle Schrift oder Briefsammlung, so daß die Anzahl der Bücher auch in der kleinsten Bischofskirche mindestens auf gegen 100 veranschlagt werden muß.

Allein diese Zahl ist deshalb noch zu niedrig veranschlagt, weil von den gelesenen Schriften häufig mehrere Exemplare vorhanden waren, und ganz abgesehen ist hier von den hl. Schriften, die sich im Privatbesitz befanden, deren Anzahl, wie ich in meiner Untersuchung: „Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche“ (1912) gezeigt habe, nicht gering gewesen sein kann.

Zwischen alten und jungen, guten und schlechten Handschriften wurde von gebildeten Theologen schon am Ende des 2. Jahrhunderts ebenso unterschieden, wie das die profanen Gelehrten taten. Die Offenbarung des Johannes war zu der Zeit, da Irenäus schrieb, kaum 100 Jahre alt. Dennoch spricht er bereits (V, 30, 1) in bezug auf eine Stelle in ihr, in der die Lesart schwankte, von dem Zeugnis „aller guten und alten Handschriften“. Wissenschaftliche Rezensionen des Bibeltextes, die stets eine größere Anzahl von Exemplaren voraussetzen, sind uns schon vor dem

großen Textkritiker Origenes für Rom um das Jahr 200 bezeugt (s. Euseb., hist. eccl. V, 28).

Aber neben der „bibliotheca sacra“ ist auch die laufende christliche Literatur schon frühe an den Hauptzentren der Christenheit gesammelt worden. Leider wissen wir nichts Näheres darüber, ob das bei den Kirchen geschah oder dem Sammlerfleiß einzelner überlassen wurde. Aber fest steht, daß bereits der erste bedeutende heidnische Polemiker gegen das Christentum, Celsus, am Ende der Regierungszeit des Marcus Aurelius die christliche Literatur in beträchtlichem Umfang einzusehen vermochte — doch hat er schwerlich eine Kirchenbibliothek benutzt, da ihm die Paulusbriefe fremd geblieben sind —, und daß Clemens in Alexandrien, Tertullian in Karthago und Hippolyt in Rom eine umfassende Kenntnis der christlichen Literatur aus Ost und West, einschließlich zahlreicher gnostischer und häretischer Schriften, verraten. Alle Hauptwerke dieser Literatur, die älteren und die soeben erschienenen, sind ihnen zugänglich, so daß man nicht wohl zweifeln kann, daß sie in jenen Hauptstädten — die Bücherkenntnis, die Irenäus in Lyon verrät, ist viel geringer — systematisch gesammelt vorlag. Nahe liegt es, an eine öffentliche Einrichtung zu denken. Dafür scheint die Art zu sprechen, wie jene Schriftsteller häufig von den zitierten Büchern reden, als seien sie allgemein bekannt und zugänglich. Indessen ist darüber doch nichts Sicheres auszumachen; ja die spätere Geschichte wenigstens der römischen Kirche macht es unwahrscheinlich, daß sie jemals in ältester Zeit eine beträchtliche Bibliothek besessen hat. Es muß also mindestens zweifelhaft bleiben, ob wir von einer „bibliotheca Christiana Tertulliani“ oder „ecclesiae Carthaginensis“, ob von einer „bibliotheca Christiana Hippolyti“ oder „ecclesiae Romanae“ zu sprechen haben.

Nur in bezug auf Alexandrien können wir schwerlich zweifeln, daß Clemens seine große Kenntnis christlicher

Schriften der dort bestehenden christlichen „Katechetenschule“, bzw. ihrer Bibliothek zu verdanken hat. In Nachahmung der Universität und der großen Bibliothek in dieser zweiten Stadt des Weltreichs hat bereits die zahlreiche Judentum daselbst eine hohe Schule und eine Bibliothek besessen, und die alexandrinische Christenschaft hat sich das zum Muster genommen. Wie frühe das geschehen ist, wissen wir leider nicht; aber schon in der Zeit des Commodus muß, mit der hohen Schule verbunden, eine stattliche Bibliothek daselbst vorhanden gewesen sein. Diese gruppierte sich als um ihren Mittelpunkt um die heiligen Schriften, und ihre, der jüdischen Bibliothek nachgebildete Eigenart bestand darin, daß sie alles zusammenfassen wollte, was zur Erläuterung dieser Schriften notwendig schien, also auch die profanen philosophischen Schriften, die Dichter, die Chronographien usw. Die Exegese, die Praeparatio Christiana und die Verteidigung der Bibel erforderten einen ungeheuren Apparat, der noch mehr wachsen mußte, wenn auch die Anforderungen der Polemik erfüllt werden sollten.

Als Origenes, vom Neide seines Bischofs aus Alexandria ausgewiesen, nach Cäsarea übersiedelte, pflanzte er die Idee einer solchen „biblischen“ Bibliothek, die in Wahrheit fast eine universale war, nach Palästina hinüber, nahm sicherlich eine große Anzahl von Büchern dorthin mit und wurde von Verehrern und Freunden in den Stand gesetzt, diese Anzahl in wenigen Lustren in staunenswerter Weise zu vermehren. Auch noch nach seinem Tode wurde die Bibliothek weiter gepflegt und hat den Vater der Kirchengeschichte, den Bischof Eusebius von Cäsarea, in den Stand gesetzt, fünfzig Jahre nach Origenes seine Chronik, seine Kirchengeschichte und seine Praeparatio evangelica zu schreiben. Aus diesen Werken erkennen wir, welchen großen Umfang die Bibliothek gehabt hat, deren Herzstück die große Rezension des Alten Testaments, die Hexapla, und die Werke des Origenes selbst bildeten.

Von der Einrichtung dieser Bibliothek wissen wir leider nichts; nur das ist uns bekannt, daß sie allgemein zugänglich war. Sie hat als die Mutter-Bibliothek aller mittelalterlichen und späteren Bibliotheken zu gelten und hat wahrscheinlich die alexandrinische christliche Bibliothek, mindestens zeitweise, überflügelt.

Kehren wir von dieser bedeutenden Bibliothek zu den kleinen zurück. Die Kirche des 4. Jahrhunderts hat mit großer Energie daran gearbeitet, die einströmenden Massen der Heiden mit der Bibel bekannt zu machen. Mit allen Mitteln suchte man sie auch in die Häuser zu tragen, die Zahl der Abschriften zu vermehren und sie billig herzustellen. Zu den guten und rühmenswerten Werken gehörte es, daß Begüterte solche Abschriften machen ließen und gratis verteilten; denn die Kirche hielt es nicht für genügend, daß die Laien die Bibel nur im Gottesdienst hörten.

Die Sorge machte erfinderisch: nicht jeden konnte man mit biblischen Büchern ausstatten. Da kam man auf die Idee, Bibellese-Zimmer bei den Kirchen einzurichten. Der erste Bischof, von dem uns das bezeugt ist, ist der Bischof Paulinus von Nola, der Freund des Augustin und Hieronymus (um das Jahr 400). Ob er einem schon älteren Brauche gefolgt ist, ob er zahlreiche Nachfolger gefunden hat, wissen wir nicht. Aber in dem Briefe (Ep. 32), in welchem er aufs genaueste seinen neuen Bau der Kirche von Nola schildert, erzählt er, er habe ein Gemach (*secretum*) eingerichtet für „die Beter und die dem Worte Gottes Nachdenkenden“. Zunächst (c. 12) bleibt es noch zweifelhaft, ob die „Nachdenkenden“ die heiligen Rollen oder Codices selbst mitbringen mußten; allein c. 16 löst, wie mir scheint, alle Zweifel. Hier erfahren wir, daß Paulinus über das Gemach eine metrische Inschrift gesetzt hat. Diese lautete:

Si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas,
Hic poterit residens sacris intendere libris.¹⁾

Wäre es lediglich ein leerer Raum gewesen, ein Lesezimmer ohne Bücher, so wäre die ganze Einrichtung unverständlich. Mitgebrachte Bücher konnte man überall lesen und warum nicht im eigenen Hause? Nein, wir müssen annehmen, daß hier die hl. Schriften standen — vielleicht schon in nicht leicht transportablen Pergament-Codices — und von den Eintretenden benutzt werden sollten.

Zugleich haben wir hier die älteste Inschrift über einer öffentlichen Bibel- bzw. Kirchenbibliothek, die wir kennen. Paulinus hat seine neue Kirche ganz mit Inschriften überdeckt, und zwar mit metrischen, denn er war ein Dichter. Der poetische Wert dieser Inschriften ist nicht groß und der inhaltliche ist es ebenfalls in der Regel nicht. Unserer Inschrift läßt sich aber nachrühmen, daß sie sachgemäß ist, d. h. genau die Bestimmung des Raumes angibt. Und auch das noch läßt sich zu ihrem Lobe anführen, daß sie nur vom Lesen der Bücher spricht und nicht vom „Konservieren“. Die älteste christliche Bibliotheksinschrift, die wir besitzen, ist eine Lesesaal-Inschrift, und sie sagt uns, daß Bücher gelesen sein wollen und sollen. Dazu sagt sie uns weiter noch, daß es mit einem flüchtigen Lesen nicht getan ist, sondern daß es gilt „intendere libris“ und „meditari in libris“. Ferner bezeichnet sie — nach abendländischem Gebrauch — die hl. Schrift als „lex“, also als Richtschnur des Lebens, und lobt den Entschluß, über das Schriftwort nachzudenken als eine „sancta voluntas“. Endlich fordert sie jedermann („si quem“) auf, einzutreten, übergibt also den Lesesaal der weitesten Öffentlichkeit.

¹⁾ „Wer den heiligen Willen hat, dem Gesetze (dem Worte Gottes) nachzudenken, der wird hier niedersitzen und seine Aufmerksamkeit auf die heiligen Bücher richten können.“

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS
UND DER KIRCHEN

III ,

GRIECHISCHE UND CHRISTLICHE
FRÖMMIGKEIT
AM ENDE DES DRITTEN JAHRHUNDERTS

Erschienen zuerst englisch im „Hibbert Journal“ 1911, Oktober, sodann
deutsch in der „Christlichen Welt“ 1912 Nr. 16—18.

I.

Der Kampf, den der römische Staat am Anfang des 4. Jahrhunderts unter Diocletian, Galerius und Maximinus Daza gegen die Kirche führte, ist unter allen Kämpfen der blutigste und hartnäckigste gewesen. Der Staat suchte die Kirche niederzuwerfen, das heißt, er wollte sie nötigen, ihre Eigenart aufzugeben und sich seinen Kultusordnungen zu fügen, und er war entschlossen sie auszurotten, wenn sie den Gehorsam verweigerte. Die Kirche aber führte den Kampf als einen Kampf gegen den Teufel und seine Dämonen, und ihre Priester entflammten die Gläubigen zum Widerstand gegen den Staat mit den strengsten Worten der Propheten und der Offenbarung Johannis. Der Widerspruch zwischen Staat und Kirche, zwischen den Staatsreligionen und dem christlichen Gottesdienst ist niemals stärker hervorgetreten als in jenen Jahren des letzten Kampfes!

In Wahrheit aber war der Widerspruch zu einem großen Teil nur noch ein Schein. In einem Zusammenleben von mehr als 200 Jahren hatten sich die beiden Gegner immer mehr genähert und längst einen *modus vivendi* friedlicher Art gefunden. Vierzig Jahre hindurch (260—303 n. Chr.) hatte dieser Friede keine nennenswerte Störung mehr erfahren.

Wie war der Ausgleich zustande gekommen? Die Antwort ist nicht schwierig: die stärkste Ursache des Friedens war die Schwäche des Staats und die große Ausbreitung und

wachsende Macht der Kirche. Seit den Tagen Elagabals und Alexander Severus' befand sich der Staat trotz einzelner kraftvoller Kaiser in militärischer und administrativer Hinsicht in Zerfall und Auflösung. In eben dieser Zeit aber wurde die Kirche zu einem Staat im Staat; die Gemeinden einer Provinz schlossen sich aufs engste zusammen, mehrere Provinzen hielten gemeinsame Synoden ab. Die Kirche Ägyptens, Libyens und der Pentapolis war eine Einheit; die Kirchen Palästinas, Arabiens, Phöniziens, Syriens und des östlichen Kleinasiens verbanden sich enge miteinander; die Kirchen Griechenlands und die des westlichen Kleinasiens bildeten eine Einheit, und im Abendland gab es vier große Kirchengemeinschaften: Italien, Afrika, Spanien, Gallien. Diese sieben oder acht Gemeinschaften standen unter sich in Verbindung, hatten in der Hauptsache dieselben Ordnungen und besaßen in der bischöflichen Verfassung eine so zweckmäßige Organisation, wie sie niemals früher irgendeine Gesellschaft besessen hat. Der Bischof beförderte und schützte die Selbständigkeit und Kraft der einzelnen Gemeinde, und er war zugleich als Nachfolger der Apostel verpflichtet, stets das Wohl der gesamten Kirche Christi ins Auge zu fassen. Er hatte das höchste Gemeindeamt und das höchste Kirchenamt zugleich; dort war er fast unumschränkter Herr, hier war er Mitglied eines „idealen“ Kollegiums, das aber mehr und mehr ein ganz „reelles“ wurde. Durch diese bischöfliche Verfassung ist die Kirche im dritten Jahrhundert zur Macht gekommen und ein Staat im Staate geworden, den die schwachen, durch Kriege und Revolutionen beschäftigten Kaiser nicht mehr anzugreifen vermochten.

Aber es war nicht nur die Machtentfaltung, die die Kaiser nötigte, die Kirche gewähren zu lassen, vielmehr hatte schon seit den Tagen Hadrians ein innerer Ausgleich stattgefunden, indem man sich von beiden Seiten entgegenkam. Ich habe den Prozeß dieses Ausgleichs in der Abhandlung geschildert: „Kirche und Staat bis zur Gründung der Staats-

kirche“.¹⁾ Dort ist gezeigt worden, wie die Kirche auf allen Linien ihrer Lebensbetätigung, in ihrer Lehre, ihrer Disziplin, ihrem Kultus, ihrer Stellung zur Gesellschaft und zu den bürgerlichen Berufen, sich an die Welt angeschmiegt hat, die sie umgab, und wie sie im 3. Jahrhundert deshalb eine „synkretistische“ Religion geworden ist, die sich dem Verständnisse und den Wünschen der „Heiden“ anpaßte. Wenn der bedeutendste griechische Philosoph seines Zeitalters, Porphyrius, dem bedeutendsten christlichen Theologen, Origenes, das Zeugnis ausstellt: „In bezug auf die Ansichten von den Dingen und von der Gottheit dachte er wie ein Grieche“,²⁾ so ist klar, daß zwischen der christlichen und der griechischen Metaphysik und Religionsphilosophie kein fundamentaler Unterschied mehr obwalten konnte. Wenn der Bischof von Antiochia gleichzeitig ein hohes Amt bei der Königin Zenobia bekleidete, ein anderer Bischof Direktor der kaiserlichen Purpurfabrik war, wenn viele Christen im Heere als Offiziere und Soldaten dienten und andere städtische Ämter bekleideten, so ist deutlich, daß die Verschiedenheit der Lebensordnungen die Christen und Heiden nicht mehr auseinanderhielt. Wenn das Abendmahl als mysterium tremendum und als Opferhandlung nach einem feierlichen Ritual celebriert wurde, die Taufe mit vielen geheimnisvollen Zeremonien ausgestattet war und in großen tempelartigen Kirchengebäuden ein prunkvoller Gottesdienst mit kunstvollen Reden und langen Gebeten gehalten wurde, so ist gewiß, daß auch die Heiden solch einen Kultus für erhaben und erbaulich erklären mußten. Umgekehrt, wenn der Staat nicht mehr verfolgte, mußte sich die Christenheit erinnern, daß alle Obrigkeit von Gott sei. Wenn die Philo-

¹⁾ In dem großen Werk: „Die Kultur der Gegenwart“, herausgegeben von Paul Hinneberg, Teil I, Abteilung IV: Geschichte der christlichen Religion (2. Aufl. 1916) S. 132—163).

²⁾ Porphyrius bei Eusebius, hist. eccl. VI, 19.

sophen dem reinen Monotheismus immer näher kamen, mußten die Christen die Überzeugung bei sich bestärken, daß Gott die Religion seines Sohnes nicht nur durch Moses und die Propheten, sondern auch durch Sokrates und Plato vorbereitet habe. Wenn sie sahen, wie der Staat, geleitet durch ausgezeichnete Juristen, in seiner Gesetzgebung immer humaner wurde und für die Sittlichkeit entschieden eintrat, mußten sie erkennen, daß es für sie Pflicht sei, sich am öffentlichen Leben zu beteiligen.

So kamen sich die beiden großen Parteien immer näher. Was trennte sie denn noch? Nun erstens, sobald der Staat wieder zur Macht kam — und das geschah durch die Reformen Diocletians —, die Machtfrage! Der erstarkte Staat konnte es nicht dulden, daß sich in seinen Grenzen ein Kirchenstaat etablierte, dessen oberste Beamten mehr Macht hatten als die Gouverneure und Bürgermeister. Zweitens aber trennte sie die väterliche Überlieferung, das heißt: „der Mythos“ im weitesten Sinne des Wortes. Die griechische Kultur, Religion und Sitte, so sehr sie sich verändert hatten, wurzelten noch immer in Homer, in der alten Sage und Geschichte und in der griechischen Götterwelt. Ungedeutet, allegorisiert, symbolisiert, bildeten sie noch immer die Nahrung des Geistes, den Erzählungsstoff für die Jugend und die Schule und die Unterlage des Kultus und des Patriotismus. Bei den gebildeten Römern, die halbe Griechen waren, war es nicht anders; aber die vaterländische Geschichte kam noch hinzu. Alles das lehnten die Christen ab und setzten an seine Stelle das Alte und Neue Testament: „Einen fremden Mythos schieben sie der Philosophie unter“; „sie sind Barbaren“; „sie achten unsere vaterländischen Götter für nichts“. Kein Zweifel — der alte Geist war längst aus dem griechischen Mythos geflohen; aber was übriggeblieben war, waren doch nicht nur Hülsen und Schalen; alle patriotische Erinnerung hing daran, das Gedächtnis der Väter und die Überlieferungen der Schule, die Kunst und die Religion!

Zur Machtfrage und zum Mythus kam noch ein Drittes: auch die griechische und die christliche Wissenschaft, so sehr sie sich genähert hatten, hatten doch noch Kontroverspunkte. „Die Welt ist ewig“, sagten die griechischen Philosophen; „die Welt ist geschaffen“, sagten die christlichen. „Die oberste Gottheit verwaltet ihre Regierung durch Untergötter“, behaupteten jene; „es gibt nur einen Gott“, behaupteten diese. „Die Gottheit kann sich nicht mit Irdischem vermengen“, predigten die griechischen Lehrer, „aber ihre schönste Offenbarung ist die Sonne“. „Gott ist Mensch geworden“, verkündigten die christlichen Lehrer; „die Sonne ist seine Schöpfung und nicht verehrungswürdig“. „Der Leib fällt dahin“, sagten die griechischen Philosophen; „der Leib wird auferweckt“, lehrten die christlichen Lehrer. Diese Gegensätze waren nicht ganz so schroff, wie sie hier formuliert sind; aber sie bildeten doch eine Kluft zwischen den Griechen und den Christen.

Um der Macht und des Mythus willen haben Diocletian und Galerius, als der Staat wieder erstarkt war, den Kampf gegen die Kirche aufgenommen, und die griechischen Philosophen jubelten ihnen zu, weil auch sie für den Mythus um Homers willen eintraten und weil sie gegen die christliche Philosophie die eben dargelegten Einwendungen erhoben. Der Kampf endete unglücklich für den Staat; er mußte die Kirche gewähren lassen. Aber dieses Unglück bog Konstantin der Große so um, daß es zum Glück für den Staat wurde: er begann damit, die geduldete und privilegierte Kirche dem Staate zu unterwerfen und so die Macht der Kirche dem Staate zuzuführen. Er erkannte, daß es für den Staat möglich und notwendig sei, die Bischöfe in die Hand zu bekommen und durch sie die Kirche dem Staate einzuverleiben. Er erkannte, daß der Staat, wenn er die Kirche beherrscht, auch die Gewissen beherrschen werde und dadurch eine viel größere Macht gewinnen könne, als er je besessen hat. Er erkannte das und hat darnach gehandelt.

Was der heidnische Staat nicht erreicht hat — die Kirche zu unterwerfen —, das erreichte der „christliche“ Staat.

II.

In der vorstehenden Skizze ist von der Macht, der Philosophie, dem Mythos und dem Kultus bei Griechen und Christen die Rede gewesen, aber ein wichtiges Element ist noch nicht genannt worden: das ist die Frömmigkeit.

Die Art und die Entwicklung der Frömmigkeit vermag der Historiker nicht so leicht zu beobachten wie die anderen großen Funktionen des menschlichen Lebens. Es ist der Frömmigkeit eigentümlich, mit ihren Äußerungen nicht hervortreten; sie spielen sich größtenteils in der Stille und in der Einsamkeit ab. Wenn sie aber hervortreten, so müssen sie sich häufig der Konvention und dem öffentlichen Kultus beugen, und man weiß nun nicht mehr, was wahr und lebendig an ihnen ist. Wie schwierig ist es also, zu bestimmen, wie die Frömmigkeit in einem Zeitalter beschaffen gewesen ist und welche Züge die innere Religion getragen hat! Darf man diese nach den Inschriften auf den Grabsteinen, nach den kultischen Gesängen und Anrufungen, nach dem Zeremoniell der Mysterien beurteilen? Gewiß nicht! Die Art der Frömmigkeit läßt sich nur aus dem Leben und den persönlichen Äußerungen der Frommen beurteilen und feststellen. Wenn man solche Zeugnisse für ein Zeitalter nicht besitzt, kann man in bezug auf die innere Religion für dieses Zeitalter überhaupt nichts aussagen. Aber, wendet man ein, auch wenn man solche besitzt, wird man aus ihnen niemals die Art der Frömmigkeit des Zeitalters, sondern immer nur die persönliche Frömmigkeit einzelner bestimmen können. Dieser Einwurf ist nicht richtig. Gewiß ist wirkliche tiefe Religiosität, die das ganze Leben beherrscht, eine Kraft, die sich nur bei wenigen findet. Aber nach diesen wenigen muß die Art der Frömmigkeit eines Zeitalters ebenso bestimmt werden, wie die Art der Kunst eines Zeitalters nach

den wirklichen Künstlern. Denn in jenen Frommen wie in diesen Künstlern lebt der ewige, stets bewegte Geist der Religion und der Kunst, und sie zwingen die anderen, sei es auch langsam und allmählich, ihnen nachzufolgen und wenigstens als Form und Autorität anzuerkennen, was sie als Geist nicht aufnehmen können. Viele aber aus der Menge nehmen doch einen Strahl des Geistes auf und erwärmen ihr kaltes Leben an demselben. Wer daher die Art der Frömmigkeit des Abendlands für das 5. Jahrhundert schildern will, muß Augustins Frömmigkeit schildern; wer die Art der Frömmigkeit für das 12. und 13. Jahrhundert erkennen will, muß Bernhards von Clairvaux und Franciscus' Frömmigkeit studieren; wer die protestantische Frömmigkeit im 16. Jahrhundert erfassen will, muß Luthers, Calvins und Knoxs Frömmigkeit kennen lernen usw.

Diese Namen zeigen aber weiter auch, welch eine Macht in der Welt- und Kulturgeschichte die Frömmigkeit gewesen ist; diese Namen zeigen, daß die Furcht des Herrn nicht nur der Weisheit Anfang war, sondern auch der Kraft. Soll ich noch den Namen Cromwell oder den Muhameds hinzufügen? Die größten Begebenheiten und Veränderungen in der Weltgeschichte sind aus der Religion entsprungen, nicht aus der öffentlichen, sondern aus der ganz persönlichen, aus jener geheimen, die im Individuum verborgen ist, bis sie plötzlich wie ein Sprungquell hervorbricht.

Demnach, wenn wir untersuchen, wie sich im Laufe von zwei Jahrhunderten Griechen und Christen genähert haben, so dürfen wir uns nicht auf die Gebiete der Religionsphilosophie, des Kultus, der Lebensordnung und der Sitte beschränken, sondern wir müssen auch fragen, wie sich griechische und christliche individuelle Frömmigkeit zueinander verhalten haben, und ob man sich auch auf diesem Boden genähert hat. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir, wie eben ausgeführt worden ist, nicht den Kultus dort und hier vergleichen und nicht die Grabinschriften, nicht die Lehr-

bücher der heidnischen und christlichen Dogmatik befragen — auch sie bringen uns Kunde, aber nur eine unsichere —, sondern wir müssen uns nach hervorragenden Personen umsehen und forschen, ob wir nicht von solchen unmittelbare Zeugnisse ihrer inneren Frömmigkeit besitzen.

Ein glückliches Geschick hat uns nun von einem der hervorragendsten griechischen Philosophen aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, von Porphyrius, ein Schriftstück aufbewahrt, welches ein reiner Ausdruck seiner Frömmigkeit ist. Es ist der Brief an seine Gattin Marcella. Wenn wir den religiösen Inhalt dieses Briefes mit der christlichen Frömmigkeit des Christen Origenes, die wir gut kennen, vergleichen, werden wir zu beurteilen vermögen, wie ferne oder vielmehr wie nahe sich griechische und christliche Frömmigkeit kurz vor der Zeit Diocletians und Konstantins gestanden haben. Einen besseren Zeugen für die heidnische Frömmigkeit können wir uns gar nicht wünschen als Porphyrius. Zwar hat er nach dem Zeugnis des Sokrates¹⁾ in seiner Jugend eine Periode gehabt, in welcher er zum Christentum nahe Beziehungen hatte, ja vielleicht ein Christ war; aber er wandte der Kirche dann den Rücken. In einer seiner früheren Schriften „die Philosophie aus den Orakeln“, zeigt er noch eine Hochschätzung für Christus, wie sie der Kaiser Alexander Severus besessen hat, aber sein Haß gegen die Christen tritt bereits deutlich hervor. Dann aber verfaßte er sein großes Werk in 15 Büchern gegen die Christen, die umfassendste und gründlichste griechische Streitschrift, die im Altertum gegen die Kirche geschrieben worden ist. In diesem Werke sucht er vor allem durch eine eingehende und gründliche Kritik der Erzählungen und Lehren des Alten und Neuen Testaments die Grundlagen des Christentums, den „Mythus“, zu zerstören. Besonders die Evangelisten und Apostel erscheinen ihm nicht nur als ungebildete und

¹⁾ Hist. eccl. III, 19, s. auch Augustin, de civitate dei X, 28.

törichte Menschen, sondern auch als Lügner und Schurken. Jesus unterscheidet er zwar von ihnen, aber er hat keine Ehrfurcht vor ihm und wirft ihm Schwanken und Widersprüche vor. Die Christen haben den Porphyrius seit diesem Werk stets als ihren furchtbarsten und schlimmsten Feind beurteilt. Wie war nun die Frömmigkeit dieses größten Gegners der Kirche beschaffen? Eine teilweise Antwort auf diese Frage gibt sein großes Werk „Über die Enthaltbarkeit“; aber die beste Antwort können wir dem oben genannten Brief an seine Gattin Marcella entnehmen.

Porphyrius war schon ein gereifter Mann, der sich dem Greisenalter näherte, als er die Marcella, eine Witwe jüdischer Abstammung und Mutter von sieben zum Teil schon erwachsenen Kindern, in Rom heiratete. Er heiratete sie, obgleich sie ganz mittellos war, weil er einen tiefen Sinn für die Philosophie bei ihr erkannt hatte. Daß diese Verbindung ihm schwere wirtschaftliche Sorgen auferlegen würde, wußte er; aber er war entschlossen, diese Sorgen und manche üble Nachrede auf sich zu nehmen. Zehn Monate nach der Hochzeit und nachdem die beiden Gatten schon Schweres erfahren hatten, was aber ihr Verhältnis nur festigte, mußte Porphyrius eine weite Reise antreten. Da Marcella ihn sehr ungern hatte ziehen lassen, für seine Gesundheit fürchtete und selbst zu Hause den Anfeindungen böser Nachbarn ausgesetzt war, schrieb ihr Porphyrius einen Trostbrief. Der Brief ist nur in einer Handschrift, die sich auf der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand befindet, auf uns gekommen. Aus diesem Briefe werde ich im folgenden einige Mitteilungen machen.

III.

Die Grundgedanken des Briefes sind: des Menschen höchste Aufgabe ist, Gott zu erkennen und ein festes Verhältnis zu ihm zu gewinnen; alles Sinnliche und Vergängliche ist wertlos, nur das Ewige hat Wert; das schwerste Übel ist die

Sünde, das höchste Gut ist Erkenntnis und Reinheit der Seele; Gott ist es, der alles Gute schafft; nur wenn man mit ihm lebt und er in der Seele wirkt, kann man zum Guten gelangen und zum ewigen Leben.

Das sind Gedanken, die von Plato und Posidonius her sich bei erleuchteten griechischen und römischen Philosophen entwickelt hatten — ich nenne nur Seneca, Epiktet und Plotin —, aber es ist wichtig zu sehen, wie sie Porphyrius sich angeeignet hat und wie er in ihnen lebt. Sie sind bei ihm nicht bloß theoretische Gedanken, sondern er schöpft aus ihnen wirklich Trost, und sie sind der Halt seines Lebens geworden. Nachdem er in seiner wissenschaftlichen Philosophie manche Schwankungen durchgemacht¹⁾ und sich von einer natürlichen Anlage zur Eitelkeit befreit hatte, richtete er seinen ganzen Sinn auf das Göttliche und Ewige. Er kannte die Macht, die dem Leben Kraft und Halt verleiht; er kannte sie, er rief sie zu sich und wappnete sich mit ihr gegen „eine See von Plagen“. Und wovon sein Herz voll war, das strömte er in dem Brief an seine Gattin aus, um auch ihr alle Sorgen zu verscheuchen. Den Schulmeister, den Lehrer, kann und will er dabei nicht ganz verleugnen; aber in der Sprache der Schule spricht er doch als ein rechter Seelsorger.²⁾ Die wichtigsten Gedanken, wie sie aus seiner Frömmigkeit strömten, seien hier zusammengestellt:

(1) Sorgen und Mühen sind die notwendige Vorbereitung auf das zukünftige Leben, welches wir erwarten; wer das Leben leicht nimmt, kann die wahrhaftigen Güter nie erwerben (c. 5).

¹⁾ Er wurde deshalb verspottet und ein Vers auf ihn gemacht, der ungefähr so lautet: „Des Porphyrius Zunge ist scharf, aber seine Überzeugung ist schwankend.“ (Georgius Pisidis, Cosmurg. 1045). Eunapius in der Vita Porphyrii rechtfertigt dieses Schwanken durch den Hinweis darauf, daß es ein Fortschreiten gewesen sei.

²⁾ Der Brief kann von vornherein auch für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen sein; ja es spricht manches für diese Annahme; aber jedenfalls ist die Adresse an die Gattin ernsthaft zu nehmen.

(2) Wer aus dieser Fremde, in der wir wohnen, zu den Göttern zurückkehren will, muß alle Vergnügungen und den Leichtsinn lassen und muß mit aller Anstrengung wie auf einen hohen Berg hinaufsteigen. Der Mensch muß kämpfen und ringen; nur die Götter leben in seliger Ruhe. Die gefallene Seele muß sich abmühen; wenn sie träge wird, verlißt sie den Himmel und verfällt in Schlaf (c. 6).

(3) Besser eiserne Ketten tragen als goldene; die eisenen zwingen uns unserer Sünden zu gedenken und unseren Sinn zu ändern (c. 7).

(4) Nur wer das Schwerste zu ertragen gelernt hat, vermag zu Gott zurückzukehren (c. 7).

(5) Wer gläubig geworden ist, muß so leben, daß er persönlich seinen Hörern ein treuer Zeuge dessen zu sein vermag, was er verkündigt (c. 8).

(6) Jede Leidenschaft der Seele streitet mit unserem Heil (c. 9).

(7) Das Göttliche ist überall und vollkommen gegenwärtig; sein eigentlicher Tempel ist der Sinn des Weisen; nur wer Gott recht erkennt, kann ihn recht verehren (c. 11).

(8) Gott bedarf niemandes, der Weise bedarf nur Gottes, und er kann nicht anders gut und edel sein, als wenn er das Gute in seinen Geist aufnimmt, das aus Gott strömt (c. 11).

(9) Nur der Mensch ist unglücklich, der seine Seele zur Behausung der bösen Geister macht (c. 11).

(10) Gott gibt dem weisen Manne die Gewalt Gottes; in der Erkenntnis Gottes verschwindet der Mensch im Menschen (c. 11).

(11) Gott wirkt alles, was wir Gutes tun; was wir Böses tun, ist unser Werk; Gott hat keine Schuld daran (c. 12).

(12) Bitten muß man Gott nur um solches, das Gottes würdig ist, d. h. um solche Gaben, die wir von niemandem sonst erhalten können als von ihm (c. 12).

(13) Das Gebet dessen, der es nicht ernst meint, ist ein leeres Wort (c. 12).

(14) Bitte Gott nicht um Güter, die du nicht auf immer festhalten kannst; Gott schenkt nur Ewiges; nur um das bemühe dich, was du nach diesem Leben brauchst, und rufe Gott an, daß er dein Helfer werde (c. 12).

(15) Bitte nichts von Gott eigenmächtig vor der Zeit, sondern wenn dir Gott die richtige Bitte kund macht. Aus solchen Bitten wird der unsichtbare Gott selbst wie in einem Spiegel erkannt. Wolle und bitte das von Gott, was er selbst will und ist (c. 12f.).

(16) Der weise Mensch wird von wenigen erkannt, ja er bleibt allen unbekannt; von Gott aber wird er erkannt (c. 13).

(17) Lieber fallen mit dem Bekenntnis der Wahrheit als siegen mit dem Wort des Trugs (c. 14).

(18) Niemand kann Gott und die Lüste zugleich lieben (c. 14).

(19) Wer das Geld liebt, muß notwendig ungerecht sein; wer ungerecht ist, frevelt gegen Gott und die Menschen. Auch wenn er Hekatomben schlachtet und mit unzähligen Weihgeschenken die Tempel schmückt, bleibt er ein Frevler und Gottloser (c. 14).

(20) Wessen Lehren du nicht folgen kannst, mit dem sollst du nicht verkehren, auch nicht mit ihm über göttliche Dinge sprechen (c. 15).

(21) Zwischen der Theologie und einer leeren, eitlen Seele besteht kein Band (c. 15).

(22) Ein Mensch, der Gottes würdig ist, ist selbst wie Gott (c. 15).

(23) Dann ehrst du Gott am besten, wenn du deinen inneren Sinn dem göttlichen ähnlich machst; nur durch die Tugend kannst du das erreichen; denn nur die Tugend führt die Seele nach oben und zu dem, was ihr stammverwandt ist; neben und nach Gott gibt es nur noch e i n e Größe, die

Tugend. Gott aber stärkt den Menschen, der das Gute tut (c. 16).

(24) Deshalb ist der Weise selig, weil er unter Gottes sorgender Vorsehung steht (c. 16).

(25) Die Zunge gilt vor Gott nichts, sondern die Tat; auch der schweigende Weise bringt durch sein Schweigen Gott Ehre dar (c. 16).

(26) Nur der Weise ist Priester, nur er ist fromm, nur er weiß, um was man bitten soll (c. 16).

(27) Wer sich in der Weisheit übt, übt sich in der Gotteserkenntnis; nicht plappert er stets Gebete und bringt Opfer dar, sondern er übt die Frömmigkeit mit der Tat (c. 17).

(28) Der macht sich Gott wohlgefällig, ja vergottet sich, der sein Inneres ähnlich macht der in Unsterblichkeit seligen Gottheit (c. 17).

(29) Gott sendet niemandem Leiden; denn die Gottheit ist gut; du selbst bist dir die Quelle der Leiden, hauptsächlich wenn du nicht weißt, wer Gott ist. Ein geringerer Frevel ist es, die Bilder der Götter nicht zu ehren, als sich die Gottheit zu denken, wie die Menge sie sich denkt (c. 17).

(30) Die Hauptfrucht der Frömmigkeit ist, die Gottheit zu ehren und die väterlichen Einrichtungen (c. 18).

(31) Der Tempeldienst schadet und nützt nichts, ob man ihn übt oder nicht; wer aber Gott so ehrt, als bedürfe er etwas, der stellt sich, ohne es zu wissen, über Gott (c. 18).

(32) Die Götter kennen keinen Zorn (c. 18).

(33) Tränen und Flehen stimmen Gott nicht um, Opfer ehren ihn nicht, und die Fülle von Weihgeschenken erhöht nicht seinen Glanz — nur wenn unser innerer Sinn von Gott erfüllt ist, werden wir mit ihm vereint (c. 19).

(34) Aus der Erkenntnis Gottes fließt die Rede kurz und leicht (c. 20).

(35) Wo man Gottes vergißt, hält der böse Geist seinen

Einzug; denn die Seele ist entweder die Wohnstätte der Götter oder der bösen Geister (c. 21).

(36) Die, welche nicht an das Dasein der Götter glauben, noch daran, daß die göttliche Vorsehung alles regiert, werden um ihres Unglaubens willen Strafe erleiden. Die, welche die Götter zu ehren meinen und an ihr Dasein glauben, aber Tugend und Weisheit vernachlässigen, leugnen die Götter und verunehren sie; denn nicht der sinnlose Glaube, sondern nur der rechte Glaube führt zu Gott (c. 22f.).

(37) Kāme es auf die Menge der Opfer an, um Gott zu gefallen, so wäre er ungerecht; denn nicht alle können sie bringen; aber Gott erfreut sich nur an einem reinen Sinn. So bringe der Gottheit Opfer dar nach deinem Vermögen, aber bringe ihm Ehre dar in deinem Innern über dein Vermögen (c. 23).

(38) Kein Gott ist jemals Urheber des Übels, sondern der Mensch schafft es sich durch seine Freiheit (c. 24).

(39) In der Beziehung zu Gott muß man vier Grundelemente festhalten: Glaube, Wahrheit, Liebe („Eros“) und Hoffnung. Denn man soll glauben, daß das einzige Heil die Rückkehr zu Gott ist, und man soll glaubend möglichst sich bestreben, das Wahre über ihn zu erkennen und erkennend den Erkannten lieben, liebend aber mit guten Hoffnungen die Seele zeitlebens nähren (c. 24).

(40) Drei Arten von Gesetzen muß man unterscheiden, das göttliche, das Naturgesetz, welches sich auf die vergängliche Natur bezieht, und das bürgerliche Gesetz. Wenn der Mensch sein Inneres durchschaut, erkennt er das göttliche Gesetz, das von Ewigkeit her seiner Seele eingeprägt ist. Aus diesem göttlichen Gesetz ist auch das Naturgesetz geflossen. Das bürgerliche Gesetz ist auf die kleinen Leute berechnet, nicht damit sie kein Unrecht tun, sondern damit ihnen kein Unrecht geschieht (c. 27).

(41) Kein Tor ist mit dem, was er besitzt, zufrieden, sondern er wird von dem Verlangen nach dem, was er nicht

besitzt, gequält. Und so dürsten sie immer, wie im Fieber, nach dem Widersprechendsten. Daher befehlen die Götter Enthaltbarkeit zu üben von Speisen und vom Liebesgenuß (c. 28).

(42) Nichts ist so notwendig als zu erkennen, welche Güter man nicht bedarf (c. 28).

(43) Klage nicht dein Fleisch an, sondern deine Seele (c. 29).

(44) Weisheit und Erkenntnis haben nichts mit dem Glück zu tun (c. 30).

(45) Die Seele wird den Leib einst abwerfen, wie das Kind die Hüllen abwirft, die es im Mutterschoß bekleideten (c. 32).

(46) Nackt hat dich Gott entsandt, so rufe ihn auch nackt an und unbeschwert von der fremden Last des Leibes. Frage nicht, ob du Mann oder Weib bist; geschlechtslos empfinde dich und trete so vor Gott (c. 33).

(47) Mancher Kranke läßt ein krankes Glied entfernen um der Gesundheit des Körpers willen, entferne du deinen ganzen Leib um des Heils der Seele willen (c. 34).

(48) Sei nicht gegen deine Sklaven ungerecht und strafe sie nicht im Zorn; wenn du sie strafen mußt, so überzeuge sie zuvor, daß ihnen das heilsam ist, und gib ihnen vorher die Möglichkeit sich zu rechtfertigen (c. 35).

(49) Viel besser ist es den Tod zu erleiden als die Seele durch Ausschweifungen zu entkräften (c. 35).

(50) Niemand, der ungerecht ist, vermag Gott zu verehren; die Wurzel der Frömmigkeit ist die Philanthropie (c. 35).¹⁾

¹⁾ Mit diesem Satze bricht der Brief, wie er uns erhalten ist, ab; der Schluß — vielleicht war er noch umfangreich — fehlt leider; aber wahrscheinlich (s. Nauck, *Porphyrii opuscula tria*, 1860, p. XLIII sq.) gehörten folgende Sätze im Florilegium des Johannes Stobaeus, die dort dem Pythagoras beigelegt sind, unserem Brief an:

(51) Man muß nach einem solchen Gatten und solchen Kindern und Freunden trachten, die auch nach dem Tode bleiben.

IV.

In diesen Sätzen hat sich die Frömmigkeit des großen Christenfeindes Porphyrius ausgesprochen! Setzt man statt „des Weisen“ mit Clemens Alexandrinus „den Gnostiker“ oder „den Frommen“ und sieht man von dem Schwanken zwischen „Gott“, „Gottheit“ und „Göttern“ bei Porphyrius ab — in Wahrheit meint sein Gefühl stets den einen Gott, der auch in den Göttern wirksam ist —, so unterscheidet sich seine Frömmigkeit kaum mehr von der der christlichen griechischen Theologen des dritten Jahrhunderts. Zwar läßt Porphyrius noch Opfer und Tempeldienst bestehen, weil sie zu den „väterlichen Einrichtungen“ gehören (s. Nr. 30, c. 18) und er sich an diese gebunden fühlt. Aber der alte Geist ist aus diesen väterlichen Einrichtungen geflohen, und Porphyrius ist nicht mehr mit seinem innersten Sinn und mit seinem Herzen bei ihnen! Wohl kann er seiner Gattin schreiben, er habe sie geheiratet, um die „dii genitales“ zu versöhnen, aber das scheint nur noch eine Redensart zu sein.

Nicht nur ähnlich ist die Frömmigkeit des Porphyrius der christlichen seiner Zeit, sondern sie ist gerade in ihren tiefen Elementen mit ihr übereinstimmend und sie umfaßt alle tiefen Elemente. Dies zu beweisen, ist wohl nicht nötig; denn der Leser der Exzerpte, die oben gegeben worden sind, wird das selbst festgestellt haben. Das Sündenbewußtsein und die Überzeugung, daß nur Gott das Gute wirkt, ist so scharf ausgeprägt wie bei Origenes. Alles Gute und alle Hilfe kommt von Gott!

(52) Trachte mehr darnach an der Seele als an dem Leibe stark zu sein.

(53) Wisse, daß nichts dein Besitz ist, was nicht deinem innern Sinn angehört.

(54) Lerne solche Kinder zu gebären, die nicht den Leib im Alter pflegen, sondern die die Seele mit ewiger Speise nähren werden.

(55) Versuche nicht deine Sünden hinter Worten zu verbergen, sondern durch offene Darlegung zu heilen.

Diese Frömmigkeit braucht keinen Mythos und keine Sakramente. Aber auch nach Clemens Alexandrinus und Origenes braucht der christliche Gnostiker auf der höchsten Stufe weder den Heiland Christus noch Sakramente. Dort und hier liegt alles in der Sphäre der Seele, des inneren Gefühls und der reinen Erkenntnis. Hell und „vernünftig“ ist diese Frömmigkeit und dieser Gottesdienst. Theurgie und Sakramentsmagie liegen weit zurück und sind nicht zugelassen.

Der fundamentale Unterschied von Seele und Leib, von Gott und sinnlicher Natur, liegt dieser Frömmigkeit zugrunde, daher führt sie notwendig zum — Mönchtum. Der contemplierende und sich von der Welt befreiende Mönch ist das Ideal des Porphyrius und das Ideal des Origenes. Aber jener fühlt sich an die „väterlichen Einrichtungen“ gebunden, dieser an Christus und die Kirche — das ist der Unterschied. Dieser Unterschied besteht aber nur in der Peripherie; im Kerne und im Wesen der Frömmigkeit ist kein Unterschied.

Die Form der frommen Gedankenbildung und die Sprache des Porphyrius ist — mit einer Ausnahme, von der gleich zu reden sein wird — die griechische; sie hat nichts Biblisches. Aber die Sprache liegt oft nur wie ein leichter Schleier auf Gedanken, die ganz neutestamentlich erscheinen; man vergleiche Nr. 5, 6, 7, 10a, 12, 15, 16, 18, 20, 24, 26, 29, 38, 46, 50b, 51, 52, 55. An einigen Stellen kann man den Verdacht schwer unterdrücken, daß Porphyrius die biblische Form des Gedankens kennt, aber absichtlich eine andere wählt, und doch ist mir nicht sicher, daß diese Annahme richtig ist. Wohl aber können, ihm selbst unbewußt, christliche Reminiszenzen aus seiner Jugend und aus seinem Studium bei ihm wirksam gewesen sein. Auch dann aber ist anzunehmen, daß sie sich harmonisch an Gedanken anschlossen, die nicht auf dem biblischen Boden gewachsen, sondern die auf der Entwicklungslinie entstanden sind, die mit den Lehren des Sokrates und Plato

begonnen hat. Diese Entwicklungslinie ist eben eine wirkliche Parallele zu der spätjüdisch-paulinischen.

Eine Ausnahme muß allerdings anerkannt werden. Wenn Porphyrius (Nr. 39 c. 24) Glaube, Wahrheit, Liebe und Hoffnung für die vier religiösen Grundelemente erklärt, so kann diese Formulierung von der christlichen mit den drei Elementen Glaube, Liebe und Hoffnung nicht unabhängig sein. Darüber ist in der ersten Abhandlung (S. 1 ff.) ausführlich gehandelt worden.

Porphyrius, der „Heide“, hat in den drei christlichen Haupttugenden das Wesen der Frömmigkeit erkannt; hundert Jahre später hat umgekehrt Ambrosius die vier heidnischen Haupttugenden seiner Ethik zugrunde gelegt! Beide haben nicht ihre Rollen vertauscht, sondern ihre religiösen und moralischen Grundanschauungen standen sich wirklich so nahe!

V.

Nicht nur auf den Linien der Lehre, des Kultus und der Disziplin hatten sich die beiden Gegner, die griechischen und die christlichen Philosophen, genähert, sondern ebenso stark auf dem Gebiet des Innerlichsten, der Frömmigkeit. Was sie noch trennte, war allein „der Mythos“. Aber das war nicht wenig, das war vielmehr wirklich eine große Kluft! Deshalb war ein Friede unmöglich: einer der beiden Gegner mußte fallen!

Hier nun hat Origenes ein großes Wort gesprochen. Er sagt, daß das Christentum die Religion sei, welche auch in ihrer mythischen Gestalt die Wahrheit besitze. Dieses Wort ist richtig, wenn man es in seiner Tiefe erfaßt. Gewiß hatte auch das Christentum viel wirklich Mythisches; aber es räumte mit dem Polytheismus auf; es hatte in seinem „Mythos“ eine geschichtliche Persönlichkeit von einzigartiger Hoheit und Kraft, Jesus Christus, und es besaß ein Buch, mit welchem weder Homer noch sonst ein anderes Buch vergleichbar war, ein Geschichtsbuch — die Bibel.

Das Christentum räumte wirklich mit dem Polytheismus auf, während die neuplatonische Philosophie des Porphyrius dazu nicht den Mut besaß — hier lag der größte Unterschied! Es fehlte dieser Religionsphilosophie die Kraft der Exklusive; daran ist sie gestorben.

Das Christentum schaffte den Tempel- und Opferdienst wirklich ab, der den tieferen religiösen Sinn nicht mehr befriedigte; der Neuplatonismus war unfähig dies zu tun — hierin lag der zweite Unterschied.

Das Christentum vermochte, weil es einen wahrhaftigen Mythos besaß, weil es die Schöpfungsgeschichte nach Genesis 1 verkündigte, weil es die Psalmen beten lehrte und weil es Jesus Christus besaß, die tiefe monotheistische Frömmigkeit allmählich auch in die Massen zu bringen. Das vermochte der Neuplatonismus nicht.

Endlich — die christlichen griechischen Theologen des 3. Jahrhunderts stimmten in ihrer Theologie und in der Art ihrer Frömmigkeit mit den Neuplatonikern stark überein. Aber jene christlichen Theologen waren selbst von der griechischen Philosophie abhängig, und sie haben das Wesen des Evangeliums nicht rein zur Darstellung gebracht. Dieses ist einfacher und reicher, vor allem aber weniger intellektualistisch und durchaus nicht so contemplativ-asketisch, wie es bei Origenes und seinen Schülern erscheint. Als daher die Theologie des Origenes und die christliche Bischofskirche zum Siege kam über die Theologie des Porphyrius und über das heidnische Priester- und Opferwesen, da siegte nicht das reine Christentum über das Griechentum, sondern ein griechisch-philosophisches Christentum siegte über das Heidentum. Aber dieses griechisch-philosophische Christentum war nicht das letzte Wort des Christentums. Es begann vielmehr eine weitere Entwicklung und Vertiefung, deren Anfänger Augustin gewesen ist.

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS
UND DER KIRCHEN

IV

DIE HÖHEPUNKTE
IN AUGUSTINS KONFESSIONEN

Die drei ersten Stücke sind in der „Christlichen Welt“ 1912 Nr. 44,
1913 Nr. 3 u. 8 erschienen; das vierte erscheint hier zum ersten Mal.

1.

Die Einleitung zu Augustins Konfessionen.

Die Konfessionen Augustins beginnen mit folgenden Sätzen:

„Groß bist Du Herr und hoch zu preisen; groß ist Deine Stärke und Deiner Weisheit ist kein Maß.“ Und preisen will Dich der Mensch, ein nichtiges Bruchstück Deiner Schöpfung, jener Mensch, der seine Sterblichkeit mit sich herumträgt und mit sich herumträgt das Zeugnis seiner Sünde und das Zeugnis, daß Du den Höflichen widerstehst.“ Und doch will Dich preisen der Mensch, das nichtige Bruchstück Deiner Schöpfung! Du erregst ihn, daß Dich zu preisen seine Freude ist; denn geschaffen hast Du uns auf Dich hin, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir.

„Gib mir, Herr, zu wissen und zu erkennen, ob Dich anrufen oder Dich preisen das Erste ist, und ob es das Erste ist, Dich kennen oder Dich anrufen. Aber wer kann Dich anrufen, ohne Dich zu kennen? Denn etwas Falsches kann er ja anrufen, wenn er Dich nicht kennt. Oder ist es vielmehr so, daß man Dich anruft, um Dich zu erkennen? Wie aber können sie anrufen, an den sie (noch) nicht glauben, und wie können sie glauben ohne Prediger? Nun, preisen werden den Herrn, die ihn suchen; denn wenn sie suchen, werden sie Ihn finden“, und Ihn findend werden sie Ihn preisen. Ich will Dich suchen, Herr, indem ich Dich anrufe, und ich will Dich anrufen,

„indem ich an Dich glaube; denn gepredigt bist Du uns.
 „Es ruft Dich, Herr, mein Glaube an, den Du mir gegeben
 „hast, den Du mir eingehaucht hast durch die Menschheit
 „Deines Sohnes, durch das Amt Deines Predigers.“

Aus diesen herrlichen Worten einer tiefen und erhabenen Meditation ist der Satz: „Geschaffen hast Du uns auf Dich hin usw.“ allen bekannt und wird mit Recht aufs höchste geschätzt. Aber er hat bei den Lesern die ihn umgebenden Sätze durch seine packende Wahrhaftigkeit und seinen leuchtenden Glanz in den Schatten gestellt. Das ist zu bedauern! Enthalten diese, wenn man sie genau durchdenkt, doch nichts weniger als eine ganze Theorie der Religion und der christlichen Religion in nuce! Aber man liest gewöhnlich über sie hinweg, weil der Sinn durch jenen tiefen Satz ganz gefesselt ist und zunächst nichts anderes vernehmen will.

Ein Schriftsteller von so originaler Kraft und zugleich von so feiner Reflexion wie Augustin hat — das dürfen wir von vornherein annehmen — das erste Blatt seines Hauptwerks mit tiefstem Bedacht und mit größter Kunst geschrieben. Diese Voraussetzung rechtfertigt sich vollauf, wenn man hier in seine Gedanken eindringt. Seinem individuellsten Werke hat er in dieser Einleitung die allgemeinste und breiteste Basis gegeben, um durch sie anzuzeigen, um was es sich in diesem Buche handelt — nicht um eine Lebensgeschichte, in der auch Gott eine Stelle hat, sondern um Gott, welcher das Leben ist.

Und auch die Form, in der er erzählen wird, ist in dieser Einleitung im voraus verkündet: in diesem ganz rhetorischen Buche wird eine ganz unrhetorische Seele sprechen.

Was Religion ist und was die christliche Religion ist, sagt uns Augustin, indem er die Fragen beantwortet: woher kommt Religion? und woher kommt die christliche Religion?

Die Antwort lautet: Religion stammt aus einer Anlage, und die christliche Religion stammt (unter Voraus-

setzung dieser Anlage) aus einer geschichtlichen Verkündigung. Also hat die christliche Religion zwei Wurzeln: eine eingepflanzte und eine geschichtliche.

1. Religion stammt aus einer Anlage; aber Augustin hütet sich, diese Anlage näher zu beschreiben. Er sagt nicht, daß sie im Verstande sitzt, auch nicht im Willen; er spricht nicht von einer angeborenen Idee; vom Herzen spricht er als dem Sitz der Anlage, also vom Innersten des Menschen, ohne diesen ganz unphilosophischen Begriff näher zu fassen. Als ein Psychologe, der nicht mehr sagen will, als was er beobachtet, beschreibt er die Anlage lediglich als eine dem Herzen eingeschaffene Richtung auf Gott.

Aber nun fügt er noch zwei Beobachtungen hinzu, die diese Richtung auf Gott in ihrer eminenten Bedeutung zeigen. Er sagt erstlich, daß sie als Lobpreis d. h. als Drang zu feiernder Verehrung Gottes in die Erscheinung trete, und er sagt zweitens, daß der Mensch im Tiefsten unruhig, also unglücklich bleibt, wenn er der eingeschaffenen Richtung nicht bis zum Ende folgt und in Gott ruht.

Also vollendete Religion ist die Verwirklichung einer Richtung und Bestimmung; sie ist tiefstes, ruhiges Glücksgefühl, welches alle Unruhe überwunden hat, und sie erscheint als der lebendigste Drang, Gott zu preisen mit dem Bewußtsein, daß Gott selbst es ist, der in dem Herzen diesen Lobpreis erregt.

Das ist Religion, das ist vollendete Religion — aber sie vollendet sich nicht! Denn sie erscheint inmitten einer Menschheit, die unter Bedingungen steht, die sie nicht zur Vollendung kommen lassen, ja die ihr so konträr sind, daß auch schon die unvollendete Religion wie ein Paradoxon dasteht.

Das nichtige Bruchstück, der Mensch, und der unermessliche Gott! Welche Beziehung kann es da überhaupt geben? Und der sterbliche Mensch, was reckt er sich zum

ewig Lebendigen? Und der sündige Mensch, wie kann er aufschauen zum heiligen Gott? Und der selbst sein wollende Mensch, wie muß er nicht alsbald das zermalmende Gericht Gottes spüren? Tod, Sünde und Hoffart, an sie ist der Mensch gekettet, und doch und doch — unbegreifliches Wunder! — in dieser Menschheit lebt unverwüstlich die Richtung und der Drang nach einem Höchsten, lebt etwas, das ihn preisen will, bewegt sich etwas Unruhiges, das in ihm Ruhe finden will!

Das ist Augustins Anschauung von der „natürlichen“ Religion. Man mag die unzähligen Bücher durchforschen, die über die Religion geschrieben sind, und man wird, das darf man kühnlich prophezeien, keine Stelle finden, in der auf zehn Zeilen so Vieles und so Wahrhaftiges gesagt ist! Es ist wie eine Offenbarung! Nur ein Mann, der unablässig an sich selbst im Bunde mit Gott gearbeitet hat und der fest entschlossen war, nur das Wirkliche zu beobachten und sich vor Täuschungen zu hüten, konnte diese Worte schreiben. Neben der Entdeckung — denn so kann man sie nennen —, daß Religion eine eingepflanzte Richtung des Herzens ist und daß es sich in ihr um „Ruhe“ gegenüber der „Unruhe“ handelt, steht die gleichwertige Entdeckung, daß Religion in dem Drang, Gott zu preisen, also primär nicht in der Bitte, sondern in ehrfürchtigem Lob, zum Ausdruck kommt. Wenn einer es wissen mußte, so war er es, und er trifft dabei mit allen von Gott innerlich bewegten Menschen zusammen. „Ich preise Dich“ ist die Grundform der Religion. So haben sie alle die Religion geübt; er hat sie geübt und zugleich klar erkannt, was er tat.

2. Die „natürliche“ Religion bleibt unverwirklicht. Tod, Sünde und Stolz halten sie nieder; es bleibt die „Unruhe“. Hier setzt der zweite Teil der Ausführung ein. Er ist kunstvoll aufgebaut und mit starker Rhetorik, die aber nirgends zu viel sagt. Der Leser wird aufs höchste gespannt und ihm viel zugemutet. Wenn man die Sätze ge-

lesen hat, muß man sie noch einmal von rückwärts lesen; dann erst werden sie völlig deutlich; denn der Schlüssel wird erst am Ende dargeboten. Die Kunst der Darstellung Augustins beruht in dieser Satzgruppe darin, daß er zwei Hauptfragen in einer Ausführung beantwortet — jene zwei Probleme, die für den Denkenden nun sofort auftauchen, wenn er die Religion als Richtungsanlage erkannt hat. Die eine Frage lautet: Geht das Wissen von Gott dem Leben mit Gott (der Anrufung) vorher? und die andere Frage lautet: Wie kommt es überhaupt zu einem Wissen von Gott?

Die Richtung auf Gott enthält noch kein Wissen von Gott, d. h. keine Erkenntnis Gottes, und sie wird außerdem im Menschen niedergehalten durch Tod, Sünde und Hofart. Wie kommt es also zu einem Wissen von Gott? Und ferner: die Beobachtung scheint dafür zu sprechen, daß Gott nur in dem Maße erkannt wird, als man ihn anruft, d. h. mit ihm lebt. Aber wie kann man den wahren Gott anrufen, wenn man ihn nicht kennt? Diese schweren Probleme, so lehrt uns Augustin, finden für den Christen — man beachte, wie jetzt das „Ich“ eintritt; im ersten Abschnitt ist der Mensch das Subjekt — mit einem Schlage eine Antwort — nämlich aus der Geschichte.

Neben das „Geschaffen hast Du uns auf Dich hin“ tritt „der Glaube, den Du mir gegeben hast“. Dieser Glaube stammt aus der Predigt — dreimal in dem kurzen Abschnitte steht dieses Wort —; die Predigt aber ist die Verkündigung von dem Sohne Gottes, der unter uns erschienen ist, in welchem, eben weil er der Sohn ist, der Vater aufleuchtet. Nun ergibt sich alles Weitere. Der Glaube ist an sich nur die *fides historica*; aber indem er zu der Anlage hinzutritt, führt er zur Anrufung Gottes. In der Anrufung ist das Suchen Gottes gegeben, d. h. ihn, den man als Tatsache glaubt, der eigenen Seele nahezu-bringen. Wer so sucht, der wird ihn gewiß finden;

finden aber heißt ihn erkennen und den nun Erkannten preisen.

Die Anrufung Gottes geht also wirklich dem Wissen von Gott (der Erkenntnis Gottes) voran, und möglich ist das, weil der Anrufende bereits eine *fides historica* besitzt. So ruft er nichts Falsches an, indem er den Gott anruft, den er noch nicht wirklich erkennt. Die Erkenntnis Gottes entwickelt sich auf Grund der geschichtlichen Verkündigung aus dem autoritativen und historischen Glauben, der, weil er suchend anruft, auch wirklich findet. Die Erkenntnis Gottes ist also das Letzte oder vielmehr das Vorletzte; denn sie befähigt nun, Gott wirklich zu preisen, wie er ist, und damit die höchste Bestimmung, die in der Richtungsanlage des Menschen liegt, zu erfüllen.

Das ist Augustins grundlegende Theorie der Religion und der christlichen Religion. Ihr höchster Wert liegt darin, daß zwei Elemente unterschieden werden, die psychologische Anlage und das geschichtliche Gut, die Predigt, welche in ihrer Wirkung die Vollendung der Anlage bringt. Nicht minder ausgezeichnet ist die Schilderung der Anlage. Aber auch die Analyse des zweiten Elements hat hohe Vorzüge und zeigt, daß sie an der Wirklichkeit gewonnen ist und nicht theoretisch erklügelt. Wie hier die Glieder Glaube, Anrufung, Suchen, Finden, Erkennen und Loben geordnet sind, wie beobachtet ist, daß das Nächstfolgende in und mit dem Vorhergehenden sicher gegeben ist und doch einen Fortschritt bedeutet, das ist unübertrefflich. Ein an der protestantischen Dogmatik gebildeter Theologe mag einwenden, daß der Glaube nie — auch in seinen Anfängen nicht — bloße *fides historica* sei; aber auch der augustinische ist es im Grunde doch nicht, wenn die Anrufung sofort mit ihm gegeben ist und aus ihm quillt.

Wir vermögen heute noch aus dieser Analyse sehr viel zu lernen. Zunächst können wir sie auf jede höhere Religion beziehen. Auch hier gilt es, die beiden Elemente, die An-

lage und das geschichtliche Element, die Verkündigung, zu unterscheiden. Aus der Anlage allein folgt überhaupt nichts. Sie wird niedergehalten; sie bleibt unkräftig. Erst durch eine geschichtliche Verkündigung kommt sie zum Leben. Aber mit Augustin werden wir sagen, daß nur die christliche Verkündigung dazu führt, Gott, wie er ist, zu erkennen und ihn zu preisen, wie er gepriesen sein will.

Aber noch etwas können wir lernen. Wenn die christliche Religion auf den zwei Elementen beruht, der Richtungsanlage und der geschichtlichen Verkündigung, so vermag man sie nur zu pflegen, wenn man beide Elemente im Auge behält, ja es fragt sich sogar, ob man die Anlage überhaupt zu „pflegen“ vermag. Sie richtig aufzudecken, wie es Augustin getan hat, und ihren Zusammenhang mit der „Ruhe“ und der „Unruhe“ vor die Seele zu führen, ist uns gewiß von großer Bedeutung und muß zur Stärkung erreichen. Aber darüber hinaus — was vermögen wir hier zu tun? Die romantische Einseitigkeit, sich in der Erweckung und Schilderung allgemeiner Religionsgefühle zu ergehen, und sich mit ihnen zu begnügen, bringt wenig Nutzen, und die Meinung, damit sei es getan, daß man die Menschen auf das schwache Brunnlein hinweist, das in ihrem eigenen Innern quillt, ist sehr irreführend. „Wie können sie anrufen, an den sie noch nicht glauben?“ Jener Brunnen ist alles, wenn die geschichtliche Verkündigung zu ihm Zutritt, und er versickert, wenn sie fehlt! Wer die Religion unter uns pflegen will, muß daher „die Predigt“ in Kraft erhalten, und das vermag der geringste Diener Christi, wenn er das Evangelium verkündet. Gewiß, und Gott sei es geklagt, es kann auch in einer Weise verkündet werden, daß es zum Hemmnis der Verwirklichung der inneren Anlage wird. Aber dieser Gefahr entgeht jeder Prediger, der nur das Evangelium sprechen läßt. Es bleibt dabei: der Glaube kommt aus der Predigt. Das geschichtliche Erbe, welches in ihr gegeben ist, müssen wir bewahren, wenn wir

zur Erkenntnis Gottes kommen und führen wollen. Zur Erkenntnis Gottes — das ist schließlich das Größte an Augustins Meditation, daß er das geschichtliche Element der Verkündigung einführt, nicht um durch dasselbe allerlei Nebendinge in der Religion zu empfehlen, sondern lediglich um dadurch die Hauptsache zu erreichen: Gott erkennen und ihn preisen. Darauf allein kommt alles an, und so verwirklicht sich durch geschichtliche Verkündigung die Anlage des Menschen auf Gott.

2.

Der erste Höhepunkt im Drama der inneren Entwicklung Augustins.

„Die Schriften der Platoniker waren es, die mir die
 „Weisung gaben, zu mir selbst zurückzukehren. Ich drang
 „in mein Innerstes unter Deiner Führung, mein Gott,
 „und ich konnte es, da Du mein Helfer geworden. Dort
 5 „drang ich ein und schaute mit dem Auge meiner Seele,
 „wie trübe es auch noch immer war, über eben diesem Auge
 „meiner Seele, ja über meinem Geiste, ein unwandelbares
 „Licht, nicht jenes gewöhnliche und allem Fleisch sicht-
 „bare, auch nicht ein Licht, das nur heller gewesen wäre
 10 „als das gewöhnliche, so daß es alles durch seine Stärke durch-
 „leuchtete; nein, so war das Licht, das ich sah, nicht, sondern
 „es war ein Licht von völlig anderer Art. Auch
 „stand es nicht räumlich über meinem Geiste, wie Öl über
 „Wasser oder wie der Himmel über der Erde, sondern oben
 15 „erschien es mir und ich unten, weil es mich geschaffen hat.
 „Wer die Wahrheit kennt, kennt dieses Licht, und wer
 „dieses Licht kennt, kennt die Ewigkeit: die Liebe
 „kennt es! O Wahrheit, in dir liegt die Ewigkeit! O
 „Liebe, in dir liegt die Wahrheit! O Ewigkeit, in dir liegt
 20 „die Liebe! Du bist mein Gott, nach Dir seufze ich Tag
 „und Nacht! Und alsbald, da ich Dich zum erstenmal er-

„kannte, nahmst Du mich an Dich, auf daß ich sah, es
„sei wirklich, was ich sah, aber ich sei's noch nicht,
„der es (dauernd) sehen könnte. Zurück blendetest
25 „Du meinen schwachen Blick durch Deinen mächtigen Strahl,
„und ich erzitterte in Liebe und Schrecken. Und ich mußte
„erkennen, daß ich (noch) ferne von Dir war im Lande der
„Unähnlichkeit, und mir war darum, als hörte ich aus der
„Höhe Deine Stimme: Ich bin die Speise der Erwachsenen;
30 „wachse, und du wirst mich genießen; aber nicht wirst du
„mich in dich verwandeln wie die leibliche Speise, sondern
„du wirst in mich verwandelt werden. Und ich erkannte,
„daß Du die Menschen in die Lehre genommen, wie ihre
„Sünde es verdient hat, und auch meine Seele hast ver-
35 „schrumpfen lassen wie ein Spinngewebe“, und ich sprach:
„Ist denn die Wahrheit nichts, weil sie weder im begrenzten
„noch im unbegrenzten Raume ausgedehnt ist? Und da er-
„scholl mir Deine Stimme zwar von ferne her, aber laut:
„Dennoch, dennoch — ‚Ich bin der, der da ist‘! Und
40 „ich hörte es, wie man mit dem Herzen hört, und von nun
„an war nichts mehr, was mich zum Zweifeln bringen
„konnte, und eher hätte ich zweifeln mögen, daß ich
„lebe, als daran, daß es eine Wahrheit gebe, ‚die
„durch und aus dem Geschaffenen erkennbar und
45 „sichtbar ist“.

„Und ich schaute nach all den Dingen, die unter Dir
„stehen, und ich sah in ihnen weder ein völliges Sein, noch
„auch ein völliges Nichtsein — ein Sein, weil sie von Dir
„sind, ein Nichtsein, weil sie nicht sind, was Du bist. Denn
50 „das allein ist wahrhaft wirklich, was unveränderlich bleibt.
„Mir aber ist Gott-Anhängen das Gute“; denn
„wenn ich nicht in Ihm bleibe, so kann ich auch
„nicht in mir bleiben.

„Und zur Klarheit wurde es mir gebracht, daß alles,
55 „was der Verderbnis fähig ist, gut ist — nicht das höchste
„Gute, sonst könnte es der Verderbnis nicht unterliegen, aber

- „doch gut, denn sonst könnte es nicht verschlechtert werden.
 „Also ist alles, was ist, gut, und das Schlechte ist keine
 „Substanz, weil es, wäre es eine Substanz, etwas Gutes wäre.
 60 „Und so ist an Dir gar nichts Schlechtes, und nicht bloß
 „an Dir nicht, sondern auch an Deiner ganzen Schöpfung
 „nicht. Weil aber im einzelnen manches nicht mit anderem
 „harmoniert, so sieht man darin etwas Schlechtes. Doch
 „harmoniert es dafür mit anderem, und so ist es gut und
 65 „auch an sich selbst ist es gut. Es harmoniert unter sich
 „in dem niederen Teil Deiner Schöpfung, und so sei es
 „denn ferne von mir, zu sagen: Möchte doch diese niedere
 „Schöpfung nicht existieren; denn ich erkannte, daß das
 „Höhere besser sei als das Niedere, daß aber alles zusammen
 70 „besser sei als das Höhere allein.

- „So war es also! Stufenweise hatte ich mich erhoben
 „von den Körpern zur Seele und von ihr zu ihrem inneren
 „Vermögen und von diesem zu dem Denkvermögen und
 „darüber hinaus bis zur Erkenntnis des Unveränderlichen.
 75 „Und meine Erkenntnis gelangte zu dem, was ist,
 „in einem Augenblick zitternder Anschauung. Da
 „nun, erkannte und schaute ich Deine Unsichtbarkeit in und
 „aus dem Geschaffenen; aber nicht vermochte ich meinen
 „Blick fest darauf zu heften, sondern meine Schwäche ließ
 80 „sich zurückstoßen, und so fand ich mich wieder im Gewohn-
 „ten und nahm nichts davon mit als die liebende Erinnerung
 „daran, wie den Wohlgeruch einer Speise, die man noch
 „nicht genießen kann . . .“

(Augustin, Bekenntnisse, VII, 10 ff.)

In einem doppelten Zwiespalt rang in unablässlicher Arbeit Augustin seit seinem achtzehnten Lebensjahr. Der eine war der Zwiespalt zwischen der katholischen Religion, in der er erzogen war, und der Art seiner Lebensführung. Der andere füllte seine ganze Seele und erfüllte sie mit Unruhe und steigender Friedelosigkeit bis zur Verzweiflung. Es

war, wie man zu sagen pflegt, ein „rein theoretischer“ Zwiespalt: er suchte nach dem Dauernden, Bleibenden, Ewigen, er suchte nach dem Wirklichen, und er fand überall nur Hohles und Vergängliches und daher eine schlechte Welt. „Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzte das Mark meiner Seele nach dir!“

Millionen von Menschen wandeln über diese Erde, kommen und verschwinden. Sie alle haben ihre Unruhe und ihren Kampf. Aber wie viele sind unter ihnen, die sich klar sind, daß aller Kampf schließlich um das wahrhaft Wirkliche geht? Die wenigen, die bewußt bis zu diesem Kern der Dinge vordringen, sind die Führer der Menschheit und ihre heimlichen Könige. Sie suchen in der Zeit das Ewige, und all ihr Suchen und Streben gilt diesem verborgenen Schatz im Acker der Zeit. Und sie finden ihn, ein jeder in seiner Weise; denn „wer da suchet, der findet“.

Sie suchen in der Zeit das Ewige — auf vielen Pfaden kann es gesucht werden, weil es, immer dasselbe, doch zahlreiche Gestalten hat. Man kann es suchen als das Gute gegenüber dem Schlechten, als das Heilige gegenüber dem Gemeinen, als das Schöne gegenüber dem Häßlichen, und als das ewig Wahre, das Wirkliche, gegenüber dem vergänglichen Schein. Aber keiner kann es suchen ohne den tiefen Drang, den Schranken zu entfliehen, die ihn umgeben, und ohne die brennende Liebe, mit der er schon das nur Geahnte und erst zu Findende umfaßt.

Als das Wirkliche, gegenüber dem vergänglichen Schein — die, welche das Ewige so suchen, das sind die seltensten. Eine besondere Anlage des Geistes gehört dazu, wie sie nur wenigen gegeben ist. Aber die, denen sie gegeben ist, empfangen, wenn sie gefunden haben, einen doppelten Besitz und ein doppeltes Entzücken; denn mit dem neuen ewigen Gute empfangen sie ein Licht, dessen Strahlen rückwärts den ganzen Weg erhellen, den sie gewandelt sind, und alle die Gebiete aufklären, durch welche sie gegangen sind. Auch

die Welt des Vergänglichen wird ihnen nun klar und schön, und ihre Rätsel drücken sie nicht mehr. Sie sehen nun den Abglanz des Wirklichen auch in dem farbigen Schein und gewahren staunend den Anteil, den auch die Zeit an der Ewigkeit hat!

So war Augustin, und so war sein Ringen. Auf den Wegen Ciceros und auf den Wegen materialistischer Dualisten und auf den Wegen der Skeptiker war er gewandelt, und immer war intellektuelle und seelische Enttäuschung das Ende. Aber der Zweifel am Zweifel öffnete eine neue Pforte, und in diesem Momente kamen ihm die Bücher der Platoniker in die Hände. Unter ihrer Führung gestaltete sich die Erfahrung, d. h. die Betrachtung der Welt, zu einer großen Pyramide, in der die je folgende Schicht die zugrunde liegende beherrscht — vom Körper zur Seele, von der Seele zum Geiste, von den niederen Geisteskräften zu den höheren. Immer reiner und heller wurde die Luft auf jeder neuen Stufe des Aufstiegs und immer wertvoller das, was hier begegnete; aber den Stempel des notwendig Seienden trug noch nichts, und nichts goß die Kraft des Ewigen in die Seele des Aufsteigenden und Betrachtenden. Zum letzten schien er nun gekommen zu sein; nun war eine weitere Stufe nicht mehr möglich; Großes und Reiches hatte er erlebt, erlebte er dort, wo er nun stand, aber das Sublimste, was er schaute, war noch immer kein Ewiges, weil kein Dauerndes. Auch hier hörte er noch dasselbe Wort, das er schon vernommen, als er noch unten im Tale stand: „Wir kommen und wir vergehen; wir haben uns nicht selbst gemacht; wir sind nur wie ein Tropfen am Eimer!“

Da, im Momente leidenschaftlichsten Höherstrebens und der gespanntesten inneren Betrachtung, wo doch kein Weg mehr winkte und der Fuß gefesselt war, erblickte das Auge ein Licht; nicht das leibliche Auge, aber der Seele war es so gegenständlich wie ein körperliches Licht. Sie sieht plötzlich so sicher, wie das leibliche Auge zu sehen gewohnt

ist, das wahrhaft Wirkliche, erkennt es in derselben Schauung als das Ewige, als die Wahrheit und als die Liebe, und hört es sprechen: „Ich bin es, der da ist“.

Nur einen Moment dauerte diese Schauung, und wieder fand sich Augustin im Gewohnten, „im Lande der Unähnlichkeit“, schmerzlich empfindend: „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst“. Aber das, was er erlebt hatte, konnte ihm niemand mehr entreißen und niemand umstoßen; denn es war kein Gedanke, sondern eine Erfahrung. „Eher hätte ich zweifeln mögen, daß ich lebe, als daran, daß es eine Wahrheit gebe, die in und aus dem Geschaffenen erkennbar und sichtbar ist.“ Die Wirklichkeit eines alle Zeit beherrschenden Ewigen, die Wirklichkeit des Ideals, war ihm gegenständlich sicher geworden.

Was hat er hier erlebt? Die, welche Geschichte kennen, glauben es zu wissen: er hat eine ekstatische Schauung erlebt nach dem Rezept platonischer Philosophen. Vor ihm hatten schon andere dasselbe erlebt. Das ist richtig und nicht richtig. Richtig ist, daß das, was sich hier abgespielt hat, von meditierenden Philosophen auf Grund eines schulmäßig vorgeschriebenen Exerzitiums der Seele ähnlich erlebt worden ist, und daß es wahrscheinlich noch heute von jedem ähnlich erlebt werden kann, der fähig ist, sich den Bedingungen dieses Exerzitiums zu unterwerfen. Aber das ist nicht das Entscheidende. Die, welche es damals erlebt haben und heute noch erleben können, waren keine Augustine; sie exerzierten, indem sie schon im voraus an das glaubten, was sie gegenständlich zu erleben hofften, und was sie aus der Schauung davontrugen, griff auch nicht so umgestaltend in ihr Leben ein. Augustin erlebte es, wie Paulus den Tag von Damaskus erlebte. Es kam über ihn wie eine plötzliche Offenbarung, und er wurde nach dieser Erfahrung intellektuell ein neuer Mensch. Vorher war er ein Skeptiker, von jetzt ab war er ein wissender Gläubiger; vorher war er voll Unruhe, von jetzt ab goß sich Ruhe in seine Seele. Er hatte

Gott gefunden. Ewigkeit, Liebe und Wahrheit strahlten ihm in eins entgegen — nicht als die Erzeugnisse seiner Gedanken, sondern als ein Licht, welches seine dunklen Gedanken zu freudiger und sicherer Erkenntnis umschuf. „Mir ist Gott Anhangen das Gute; denn wenn ich nicht in Ihm bleibe, so kann ich auch nicht in mir bleiben“, so lautet fortan sein Grundbekenntnis.

Aber es erheben sich hier zwei Fragen. Hat Augustin richtig in seinen Konfessionen erzählt, und wie soll man darüber urteilen, daß eine ekstatische Schauung einen solchen Umschwung bewirkt hat?

Ist das Erzählte etwa nur ein Höhepunkt im Drama der Konfessionen und nicht auch ein Höhepunkt in der inneren Entwicklung Augustins? Die Frage kann mit Sicherheit beantwortet werden. Die Schauung ist tatsächlich so gewesen und sie hat auch die Bedeutung für Augustin gehabt, die er ihr beilegt. Der Beweis dafür ist sehr einfach: die Schauung ist, als er mehr als zwölf Jahre später die Konfessionen schrieb, von ihm in ihrer Bedeutung nicht mehr ganz so hoch eingeschätzt worden wie damals, als er sie erlebte. Ich kann das hier nicht nachweisen, aber sobald man im Texte der Konfessionen weiter liest, als oben mitgeteilt, wird das völlig offenbar. Er weist hier Grenzen des Erfolges jener Schauung nach, an die er damals gar nicht gedacht hat — aus dem einfachen Grunde, weil seine Christlichkeit, auf die Lehre gesehen, damals noch eine viel schwächere war als später. Er hebt in den „Bekenntnissen“ aufs stärkste die Schranken hervor, in denen ihn die Schauung noch gelassen hat¹⁾ — Schranken, die er, als er sich mit den Platonikern beschäftigte, noch nicht im mindesten empfand.

¹⁾ „Aber von Christus, meinem Herrn, dachte ich damals noch wie von einem Menschen von erhabener Weisheit . . . Ich sah damals nur das Ziel, nach welchem man streben muß, aber den Weg dahin sah ich nicht, den Weg nach jenem glückseligen Vaterland, das man nicht nur schauen, sondern auch bewohnen soll . . ., denn ein

Wie konnte eine ekstatische Schauung einen solchen Umschwung bewirken? Nun zunächst, so kann nur fragen, wer da glaubt, die Wege Gottes sämtlich zu kennen, und wer von der Verschiedenheit der Zeiten nichts weiß. Wer aber ehrfürchtig betrachtet, auf wie vielerlei Wegen Menschen aus der Zerspaltung zur Einheit, aus dem Tändeln zum Ernst, aus der Leere zu Gott geführt werden, und wer dazu erwägt, wie sich in bezug auf Visionen und Zeichen die Zeiten geändert haben, der fragt nicht so. Sodann aber: die Schauung war keine isolierte Schauung und kein isoliertes Erlebnis: sie war nur die letzte Spitze der inneren Aneignung des Platonismus. Die Philosophie Platos war es, die Augustin kennengelernt und in sich aufgenommen hatte, jene Philosophie, die in den Händen der späten Schüler Platos wahrlich nicht nur Verschlechterungen, sondern auch Vertiefungen erfahren hatte. Plato aber mit seinem tiefen Auge ist nicht nur für den einzigen Augustin ein Führer zum Ewigen geworden, sondern auch für zahlreiche andere. Schon im zweiten Jahrhundert haben Christen seine Philosophie nacherlebt und freudig bekannt, was sie ihm schuldig geworden sind. Endlich aber: Augustin war sich bewußt, in der Schauung Gott als Wirklichkeit erfahren zu haben: nun, hinter diesem Bewußtsein stand nicht nur Plato, sondern auch alles das, was er von Kindheit an von dem lebendigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde und dem Vater Jesu Christi erfahren hatte. Gewiß, er wußte es damals noch nicht und bedachte es nicht. Aber wir erkennen, daß in das Erlebnis seiner Seele diese Erinnerungen vertiefend und belehend eingegriffen haben. Der, der ihm

andres ist es mit den Platonikern vom waldigen Gipfel die Heimat des Friedens zu schauen, jedoch den Weg dahin nicht zu finden und vergebliche Vorstöße auf unwegsamen Pfaden zu machen, wo ringsum Fahnenflüchtige und Überläufer lauern, und ein anderes ist es, den Weg sicher zu gehen, der in das Land des Friedens führt und der von dem himmlischen Herrscher selbst gesichert ist.“

zurief: „Ich bin es, der da ist“, war nicht nur der Gott Platos, dessen Erfahrung den Aufstieg der Seele krönte, sondern es war auch der lebendige Gott, von dem die Sänger der Psalmen gezeugt haben, deren Gesänge er kannte. Er hat Plato, ohne es zu wissen, immer schon unter biblischen Einflüssen gelesen.

Und nun bitte ich die Leser, Augustins eigene Worte — sie gehören auch als Beschreibung eines unbeschreiblichen Vorgangs zu dem Größten, was geschrieben worden ist — noch einmal zu lesen. Zu dieser zweiten Lektüre seien noch einige Worte gestattet.

Z. 1 ff. u. Z. 71 ff. Der platonische Aufstieg der Seele aus der Sinnenwelt zu den reineren Sphären ist zugleich immer ein Abstieg in die Tiefen der eigenen Seele, also eine prüfende Einkehr. In diesem Ineinander aufsteigender Welterkenntnis und vertiefter Seelenerforschung, in dieser parallel fortschreitenden objektiven und subjektiven Sublimierung liegt die Eigentümlichkeit dieser Meditation beschlossen. Die Doppelbetrachtung verläuft wie die beiden Kurven einer Hyperbel verlaufen: sie streben auseinander, um sich im Unendlichen zu treffen; sobald sie dort eintreten, sind sie vereint, d. h. das Ich findet als letztes in sich dasselbe ewig Wirkliche, welches die Pyramide der Erfahrungswelt auswirkt und beherrscht. Hier enthüllt sich der Kern dieser Mystik und aller Mystik: das All-Eine, wie es in Subjekt und Objekt dasselbe ist.

Z. 7 ff. Das Erlebnis wird von Augustin, wie vor ihm und nach ihm von anderen, als Lichtempfindung beschrieben; aber ganz deutlich wird gesagt, daß es keine leibliche Lichtempfindung war. Augenscheinlich gab es keine bessere Vergleichung.

Z. 15. „Weil es mich geschaffen hat“: ob Augustin schon damals so empfand oder erst, als er die „Bekenntnisse“ schrieb?

Z. 16 ff. Wahrheit, Ewigkeit und Liebe ist der dreieinige Inhalt des beharrlichen Seins, ist Gott.

Z. 22 ff. Was er damals als Platoniker schmerzlich empfand, daß die Schauung nur einen Moment dauerte, hat er später als notwendig eingesehen, da wir, solange wir auf Erden sind, nicht im Lande des Schauens sein können.

Z. 28 ff. Diese erste Stimme, die er „hört“, war seine eigene Deutung des erlöschenden Vorgangs, worüber er auch den Leser nicht in Zweifel läßt. Sie steht nicht am richtigen Ort innerhalb der Schilderung, sondern müßte erst später kommen, und sie wirkt hier daher störend und frostig; aber sie gehört nicht erst der Zeit der „Bekennnisse“ an, sondern der Zeit des Erlebnisses selbst. Sie ist streng mystisch.

Z. 32 ff. Diese Reflexion auf die Sünde ist von der späteren Erkenntnis Augustins her eingemischt.

Z. 39 ff. Das war der Kern des Erlebnisses. Die Worte *Ego sum, qui sum*, dürfen nicht übersetzt werden: „Ich bin, der ich bin“, sondern: „Ich bin, der da ist“. Um den alttestamentlichen Spruch benutzen zu können, hat Augustin die inkorrekte Fassung seines Gedankens in den Kauf genommen.

Z. 42. „Eher hätte ich zweifeln mögen, daß ich lebe“ — wie klar erscheint hier das Ineinander des Objektiven und Subjektiven (s. o.)!

Z. 46 ff. Die Erkenntnis eines relativen Seins der Dinge, d. h. eines Anteils am Sein, und deshalb die Erkenntnis des Ewigen in der Zeit, ist die erste weitere Folge der Schauung.

Z. 54 ff. Die Erkenntnis, daß alles, was ist und sofern es ist, gut ist, ist die zweite weitere Folge der Schauung.

Z. 62 ff. Die Erkenntnis, daß alles, was ist, bis zum Niedersten hin eine große Harmonie bildet, ist die dritte weitere Folge der Schauung. In diesen drei Erkenntnissen

ist die Versöhnung mit der Welt, soweit Augustin eine solche möglich war, und die Aufhebung des Dualismus gegeben. Aber die eigentliche Befreiung lag für Augustin nicht hier, sondern in der Überwindung des Skeptizismus, sie lag in dem Wort: „Dennoch, dennoch — Ich bin der, der da ist.“ — —

Vielleicht mutet den heutigen Leser dies alles ganz fremd und unverständlich an. Aber es ist doch mindestens der Mühe wert, zu erfahren und darüber nachzudenken, wie der für ein Jahrtausend einflußreichste Mann sich selbst und seinen Gott gefunden und wie er bei aller Weltflucht ein festes und positives Verhältnis zur Welt gewonnen hat.

3.

Der zweite Höhepunkt im Drama der inneren Entwicklung Augustins.

[Die Erzählung von einem berühmten Lehrer in Rom, Victorinus, der eine glänzende Stellung aufgegeben hatte und Christ geworden war, hatte Augustin tief erschüttert.]

„Dieser Lehrer hatte gefunden, wonach ich seufzte, ganz „sich Dir hinzugeben. Aber ich war gebunden, nicht mit „einer eisernen Kette, sondern geschlagen in die eisernen „Bande meines eigenen Willens . . . Der neue Wille, der „in mir keimte, war noch nicht imstande, den früheren „altersstarken Willen zu überwinden. Zwei Willen hatte „ich nun, und sie zerrissen meine Seele! So begriff ich das „Wort, welches ich gelesen hatte, „wie das Fleisch wider „den Geist begehre, und der Geist wider das „Fleisch‘, begriff es, weil ich es an mir selber erfuhr. „Mein Ich steckte in beiden Willen, aber in höherem Grade „doch schon in dem Willen zum Guten. In dem Willen zum „Bösen war ich es eigentlich schon nicht mehr, da ich es „mehr wider meinen Willen duldete, als mit meinem Willen „tat. Allein die Gewohnheit, die wider mich kämpfte, war „durch mich selbst so stark geworden, und so war ich doch

„durch meinen Willen dahin gekommen, wohin ich nicht kommen wollte. Die Entschuldigung gab es aber für mich nicht mehr, daß die Ungewißheit in der Erkenntnis der Wahrheit mich hindere, die Welt zu verachten und Dir zu dienen; denn die Wahrheit war mir bereits gewiß. An die Erde vielmehr war ich gebunden und fürchtete die Befreiung von ihrer Last so sehr, wie ich die Belastung hätte fürchten sollen! Sanft lag diese Last der Welt auf mir, wie auf einem Träumenden, und die Gedanken, welche ich sinnend auf Dich richtete, glichen dem Bemühen derer, die sich aus dem Schläfe aufraffen wollen, aber von der Tiefe des Schlummers überwältigt, immer wieder zurücksinken. Von allen Seiten hattest Du mir gezeigt, daß Dein Wort die Wahrheit ist, aber, obgleich von ihr überzeugt, wußte ich Dir doch durchaus keine andere Antwort zu geben als die säumigen, träumigen Worte: ‚Gleich, gleich! Laß mich nur noch ein wenig träumen!‘ Doch das ‚Gleich, gleich‘ nahm kein Ende, und das ‚Noch ein wenig‘ zog sich in die Länge!

„Wie Du mich doch aus den Fesseln der Begier nach der Umarmung des Weibes, die mich so fest umschlungen hatten, und aus der Knechtschaft des weltlichen Berufs befreit hast, das will ich nun erzählen und Deinen Namen preisen, Herr mein Helfer und mein Erlöser.

[Ein afrikanischer Landsmann Pontitianus kam aus Trier, wo er ein hohes Hofamt bekleidete, zu Augustin und seinen Freunden. Er sah auf dem Tische die Briefe des Paulus liegen und freute sich darüber; dann erzählte er ihnen in flammenden Worten, wie dort in Trier zwei junge Regierungsassessoren auf einem Spaziergang zufällig in einer Hütte auf die Lebensbeschreibung des großen Mönchsvaters Antonius gestoßen seien und diese Lektüre sie so erschüttert habe, daß sie sich augenblicks entschlossen, ihre Laufbahn aufzugeben und sich dem mönchischen Leben zu widmen; auch ihre beiden Bräute seien ihnen alsbald in demselben Entschlusse gefolgt.]

„So erzählte Pontitianus. Du aber, Herr, stelltest mich, während er so sprach, mir selbst gegenüber und zogst mich

„hinter meinem Rücken hervor, wohin ich mich versteckt
 „hatte, weil ich mich nicht selbst sehen wollte. Du stelltest
 „mich vor mein Angesicht, auf daß ich sähe, wie häßlich ich
 „wäre, wie mißgestaltet und schmutzig, voll Flecken und voll
 „Geschwüren. Ich sah's und entsetzte mich, aber da gab's
 „kein Ausweichen! Und wenn ich meinen Blick von mir
 „abzuwenden versuchte, so stand die Erzählung jenes Mannes
 „vor mir, und wiederum stelltest Du mich mir gegenüber.
 „Gewaltsam zwangst Du mich, mir ins Auge zu sehen, ‚auf
 „daß ich meine Bosheit sähe und haßte‘. Ich kannte
 „sie wohl, aber ich verhehlte sie mir, ließ sie gehen und ver-
 „gaß sie . . .

„Pontitianus ging weg; ich aber, was habe ich da nicht
 „alles zu mir in mir selbst gesprochen! Wie haben nicht
 „meine Gedanken meine Seele sozusagen mit Geißeln ge-
 „schlagen, auf daß sie mir folge bei dem Versuche Dir nach-
 „zufolgen! Aber sie sträubte sich in Widerreden und fand
 „doch keine Ausrede! Alle ihre Gegenvorstellungen waren
 „ja erschöpft und widerlegt; nachgeblieben war ihr nur eine
 „furchtbare Angst, und wie vor dem Tode schauderte sie
 „davor, dem Strome ihrer Gewohnheit entrissen zu werden,
 „in dem sie doch dahinstarb. In diesem gewaltigen inner-
 „lichen Ringen wende ich mich stürmisch an meinen gegen-
 „wärtigen Freund Alypius und rufe: ‚Was geschieht uns?
 „was ist das? was haben wir gehört? Die Ungelehrten stehen
 „auf und reißen das Himmelreich an sich, und wir mit
 „unserer Gelehrsamkeit sind feige und wälzen uns wo? —
 „in Fleisch und Blut!‘ Solches stieß ich hervor, ich weiß
 „nicht, was alles, und ich stürzte in den Garten, der zum
 „Hause gehörte, damit niemand den heißen Kampf störe,
 „dessen Ausgang nur Du kanntest; Alypius aber folgte mir
 „auf dem Fuße. Auch in seiner Gegenwart blieb ich mit
 „mir allein, und wie konnte er mich in solcher Gemütsver-
 „fassung verlassen? Und so saßen wir, und ich rang in mir,
 „weil ich zugleich wollte und nicht wollte. Woher diese

„Ungeheuerlichkeit,¹⁾ und was soll sie: der Geist befiehlt dem Körper, und er gehorcht sofort; der Geist befiehlt sich selbst, und er verweigert den Gehorsam? Woher diese Ungeheuerlichkeit und wozu, wozu? Versuch auf Versuch, und es gelingt nicht! Jetzt wird's, jetzt wird's; schon steht der Fuß beim Entschluß, schon tat ich's fast — aber ich tat's nicht! Nicht rückwärts, aber auch nicht vorwärts konnte ich mehr; an der Schwelle stand ich, hielt ein, atmete tief auf und zögerte doch, dem Tode zu sterben und dem Leben zu leben. Meine alten Freundinnen, alle die Gemeinheiten und Eitelkeiten, hielten mich zurück; sie stießen verstohlen an das Kleid meines Fleisches, zupften mich vom Rücken her und lispelten leise: ‚Willst du uns wirklich entlassen; von diesem Augenblick an sollen wir wirklich in Ewigkeit nicht mehr bei dir sein?‘ Welchen Schmutz führten sie mir vor, welche Schändlichkeiten! Aber auch die keusche Würde der Enthaltensamkeit trat vor meine Seele mit all den Bildern reiner Männer und Frauen.

„In diesem gewaltigen Sturm der streitenden Gefühle, in welchem aus dem inneren Abgrunde mein ganzes Elend heraufzog, brach ich in einen Strom von Tränen aus, und um ihn gewähren zu lassen, stand ich auf; denn auch die Gegenwart des Alypius vermochte ich nicht mehr zu ertragen. Unter einen Feigenbaum warf ich mich und ließ den Tränen ihren Lauf. Worte hatte ich nicht, aber der einzige Sinn der Klagen, die ich vor Dir ausschüttete, war: „Wie lange noch, wie lange? Morgen und immer wieder morgen! Warum nicht heute? Warum soll nicht diese Stunde das Ende meiner Schmach sehen?“

„Und siehe, da hörte ich aus dem Nachbarhause eine Stimme — war's Knabenstimme, Mädchenstimme, ich weiß es nicht —, die in singendem Tone immer wiederholte:

¹⁾ monstrum.

„Tolle, lege; tolle, lege.“¹⁾ Sogleich horchte ich auf²⁾ und „begannt mit größter Aufmerksamkeit darüber nachzudenken, „ob die Kinder bei irgendeinem Spiel etwas Derartiges zu „lernen pflegen; aber ich entsann mich nicht, diese Worte „jemals gehört zu haben. Ich unterdrückte die Gewalt der „Tränen, erhob mich und war der Deutung gewiß, daß Gott „mir befehle, das Buch zu öffnen und den ersten Abschnitt, „der mir entgegentrete, zu lesen; denn ich hatte von Anto- „nius gehört, daß er eine Schriftverlesung in der Kirche, in „der er sich zufällig befand, als Mahnung auf sich bezogen „hatte, nämlich das Wort: ‚Geh, verkaufe alles, was du „hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz „im Himmel haben, und komm und folge mir nach‘, „und daß er auf diesen Gottesspruch hin sich sogleich zu „Dir bekehrt habe. Daher kehrte ich eilends zu dem Ort „zurück, wo Alypius noch saß; denn dort hatte ich das „Buch des Apostels hingelegt, als ich aufgestanden war. „Ich nahm es, öffnete es³⁾ und las schweigend den Abschnitt, „auf den zuerst mein Auge fiel: ‚Nicht in Fressen und „Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in „Hader und Streit; sondern ziehet an den Herrn „Jesus Christus und pfleget nicht des Fleisches in „seinen Gelüsten.‘ Weiter wollte ich nicht lesen; es war

¹⁾ Leider können wir diese Worte in ihrem Doppelsinn im Deutschen nicht wiedergeben. Sowohl tollere als legere hat viele Bedeutungen; aber zusammengestellt bedeuten sie „den Anker lichten und das Tau aufwickeln“. Wenn es also wirklich die Worte eines Kinderspiels waren, so spielten die Kinder vermutlich „Schiff“, und tolle, lege war das Kommando des Kapitäns an den Matrosen. Doch macht die Wiederholung eine gewisse Schwierigkeit. Es kann auch sein, daß es sich um Steinchen gehandelt hat, die man auflesen und ordnen mußte. Augustins Verständnis der Worte — ein Buch aufnehmen und lesen — liegt nicht nahe, ist aber möglich.

²⁾ Augustin sagt: *mutato vultu*. Ich übersetze: „horchte ich auf“.

³⁾ Selbst an dieser Stelle kann Augustin die Wortspiele nicht lassen: *arripui, aperui*.

„auch nicht nötig; denn mit dem Schlusse dieses Satzes
 „flutete alsbald ruhige Sicherheit wie ein Lichtstrom in mein
 „Herz, und alle Finsternisse der Unentschlossenheit ver-
 „schwanden. Ich legte den Finger oder sonst etwas in das
 „Buch, schloß es und erzählte mit ruhiger Miene dem Aly-
 „pius, was geschehen war . . . Also hast Du mich zu Dir
 „bekehrt, daß ich fortan keine Gattin mehr begehrte noch
 „sonst etwas, worauf die Hoffnung dieser Welt gerichtet ist.“

(Augustin, Bekenntnisse, VIII, 5 ff.)

*

*

*

Man soll, wie überall, wo es sich um die Schilderung einer Lebenserfahrung handelt, nicht zuerst mit dem Kritisieren kommen, sondern sie auf sich wirken lassen. Das, was hier erzählt ist, ist sofort von seinen Schranken befreit, wenn man sich des tiefen Spruches erinnert:

„Was nennst du denn Sünde?“ Wie jedermann,

Wo ich finde, daß man's nicht lassen kann,

und wenn man gedenkt, daß alles, was zur Befreiung stetig wirkt, seinen Zweck nur selten durch die Summation erreicht, sondern erst dann, wenn ein konzentrierendes Moment hinzutritt. Solche Momente, ebenso wie die „Anlässe“ neben den Ursachen, haben stets etwas Zufälliges. Sie sind auch wirklich zufällig; aber daß sie eintreten, ist nicht zufällig: wäre es dieses nicht gewesen, so wäre es jenes; der nötige „Zufall“ tritt ein. Endlich — je schwerer sich ein Mensch befreit, je tiefer rührt er unsere Menschlichkeit. Schwer genug hat sich Augustin befreit!

Auf dem ersten Höhepunkte seiner inneren Entwicklung (s. o.) hat Augustin die Wahrheit gefunden, und sie wurde ihm nun nicht mehr zweifelhaft. Aber zu seinem heißen Schmerze mußte er erkennen, daß Sokrates Unrecht hatte, wenn er behauptete: „Wer das Gute kennt, der tut es auch.“ Er kannte es und tat es nicht: es fehlte ihm die

Kraft. Nach ihr streckte er sich nun; denn Erkenntnis und Wille lagen im Zwiespalt oder vielmehr: Wille und Wille lagen im Kampf: er wollte und wollte doch nicht! Daß es so sei, diese „monströse“ Zuständlichkeit, empfand er als furchtbare Fessel und Schmach. Die Worte des Apostels Paulus im Römerbrief, in den er sich damals versenkt hatte, deckten ihm das allgemein Menschliche dieser seiner inneren Lage auf, aber erleichterten sie ihm nicht, sondern erschwerten sie noch. „Welch ein Abgrund ist doch der Mensch!“

Wie Augustin zur Kraft im Guten gekommen ist, das erzählt er uns. „Du hast meine Fesseln zerrissen; laß mich Dir darbringen das Opfer des Lobes. Wie Du sie zerrissen hast, will ich nun erzählen“ — mit diesen Worten beginnt das entscheidende 8. Buch. Bis dahin saß er noch immer mit seinen beiden Freunden im Lande des Elendes trotz der Wahrheitserkenntnis: „Man sah drei Darbende, die sich ihre Dürftigkeit gegenseitig mitteilten und von Dir erwarteten, daß Du ihnen Speise gäbest zu seiner Zeit“ (VI, 10).

Wie hat er die Kraft erhalten? Einzig durch Berührung mit persönlichem Leben, das ihn in sich hineinzog! Dadurch wird seine Bekehrung zum großen Paradigma!

Die Mutter spielt nachweisbar keine Rolle; aber wer will die Kraft ermessen, die von Augustins Kindheit an von ihr ausging? Auch jetzt war, nach der Bekehrung, sein erster Gang zur Mutter, die ihm nach Mailand nachgezogen war. Aber direkt hat sie dem Sohne, dessen Geistesflug längst über sie hinweggegangen war, in seinen Nöten schwerlich etwas helfen können.

Auch Ambrosius und der ehrwürdige Simplicianus, ein Mailänder Priester, der schon dem Ambrosius ein geistlicher Vater geworden war, haben nicht entscheidend auf seinen Willen gewirkt, so nahe die Predigten des Bischofs ihm die

Wahrheit der katholischen Lehre gebracht haben und so stark die ganze Sphäre der Kirche, der er in Mailand so viel näher gekommen war, ihn nun umflutete. Entscheidend waren für ihn einzig Victorinus und jene trierischen Assessoren! Persönlich hat er sie zwar nicht gesehen, aber die Erzählungen von dem, was sie erlebt und getan, wirkten auf ihn, als ob es sich vor seinen Augen abgespielt hätte! So kann vergangene Geschichte zur Gegenwart und zum Erlebnis werden, und wird es noch fort und fort! Und an der Person wird die Kraft, mit der sie gehandelt hat, zu einer neuen Kraft für andere, fortwirkend über Raum und Zeit. An der Berührung mit überragenden Personen hängt jeder sittliche Fortschritt, ja schon die Geburt des Sittlichen. Das ist die höhere Zeugung in der Welt der guten Geister!

Das Gute, wie Augustin es nötig hatte und wie es in jener Zeit den meisten allein zugänglich war, war nur durch einen scharfen Schnitt erreichbar. Die Willensentscheidung für Gott hing davon ab, daß er jeder geschlechtlichen Verbindung und daß er seinem weltlichen Beruf entsagte.

War das ein Irrtum, oder ist es vielmehr vorbildlich? Es war gewiß kein Irrtum für ihn, vorbildlich für alle Zeiten ist es jedoch nicht. Vorbildlich ist es nur da, wo man sonst aus der Erotik als dem Mittelpunkt des Lebens und aus der weltlichen Eitelkeit nicht herauskommt — vorausgesetzt, daß die Askese wirklich hilft und das Übel nicht noch ärger macht. Augustin hat sie geholfen; der Mehrzahl hilft sie nicht. In einer langen, schweren Schule hat die Christenheit das gelernt, bis es in Luther zum Durchbruch kam. Und von Luther und der protestantischen Ethik kann man nicht sagen, daß sie die eine Erotik durch die andere vertauscht habe, die niedere durch die Gottes-Erotik. Selbst von Augustin läßt sich das nicht sagen. Zwar schwingen einige Töne der Gottes-Erotik bei ihm zeitlebens mit; aber sie sind nur Untertöne: Glaube, Liebe und Hoffnung, in eine Einheit zusammengefaßt, bilden den Kern seines inneren

Lebens, und sie haben nichts Erotisches. In der evangelischen Ethik vollends tilgt der freudige Kindessinn des Glaubens alle religiöse Erotik aus und läßt eben deshalb die natürliche Erotik, in Zucht genommen, bestehen. Die Allerneuesten belehren uns freilich darüber, daß das unnatürlich und irreligiös zugleich sei und schließlich auf einer Täuschung beruhe. Sie wollen uns wieder zur erotischen Mysterienreligion zurückführen. Ob diese mehr naturalistisch oder mehr seraphisch vorgestellt wird, ist im Grunde ziemlich gleichgültig. Die Zumutung, die sie an uns stellen, bedeutet — darüber darf kein Zweifel herrschen — die Auflösung der Grundlagen und der gesamten Entwicklung der evangelischen Ethik und ebenso ihrer Ziele, ja noch mehr: auch die Auflösung des besten Inhalts der katholischen Ethik. Sie führt direkt ins „Heidentum“ zurück, weil sie selbst „heidnisch“ ist. Die Religion, wie sie sein soll, hat nichts mit Erotik zu tun und nichts mit Askese. „Ein feste Burg ist unser Gott“ — welchen Sinn kann hier das Liebesspiel haben und sein Schatten, die Askese? Daß sie beide zurückgeworfen werden, wohin sie gehören, um dort in Zucht genommen zu werden, und daß die Naturreligion, Gott im Rausche oder in der Selbstverstümmelung zu erleben, besiegt werde — dieser Kampf müßte einfach aufs neue beginnen, wenn es je gelingen sollte, die sittliche Entwicklung um zweitausend Jahre zurückzuwerfen.

Innerhalb dieser Entwicklung gebührt Augustin eine hohe Stelle. Er selbst mußte noch zum Mönche werden, indem er Kraft in Gott gewann; aber alsbald begann er damit, aus seiner Erfahrung heraus Glaube, Liebe und Hoffnung als das Wesen der Frömmigkeit herauszuarbeiten und damit die sinnlich-übersinnlich-asketische Frömmigkeit ins Wanken zu bringen.

Über das tolle, lege läßt sich wenig sagen. Wie ein Gotteswunder hat er es betrachtet, hatte ein Recht, es so zu

betrachten, drängt aber seinen Lesern nichts auf. Daß er die Aufforderung zu „lesen“ als Aufforderung, ein Bibelorakel zu suchen, verstanden hat, wird durch die Erzählung vom heiligen Antonius, der er gefolgt ist, gemildert. Der Versuch konnte mißglücken, wenn sein erster Blick auf eine ungeeignete Stelle gefallen wäre. Aber wer wird glauben, daß er dann „unbekehrt“ geblieben wäre? Die Kräfte, die er schon gewonnen hatte, wären sicherlich doch zum Durchbruch gekommen, und zwar in Kürze; denn das Werk Gottes war erfüllt.

4.

Die letzte „Schauung“ Augustins.

(„Bekenntnisse“, Buch IX Kap. 10.)

„Als aber der Tag nahte, an dem meine Mutter aus diesem Leben scheiden sollte — Du kanntest ihn; wir kannten ihn nicht —, da geschah's, wie ich fest glaube, durch Deine geheime Fügung, daß ich und sie allein an einem Fenster standen, von dem man in den Garten des Hauses sah, das wir bewohnten, dort in Ostia, wo wir fern von allem Geräusch nach den Beschwerden einer langen Landreise für die bevorstehende Seefahrt Kräfte sammelten. Allein also, redeten wir miteinander in süßester Rede, und wir ließen das Vergangene hinter uns und streckten uns nach dem, was vor uns lag, und befragten uns in Gegenwart der Wahrheit, die Du bist, wie wohl das ewige Leben der Heiligen sein werde, das kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und das in keines Menschen Herz gekommen ist. Sehnsuchtsvoll öffneten wir den Mund unseres Herzens nach dem himmlischen Wasser Deines Quells, des Lebensquells, der bei Dir ist, auf daß wir, soviel möglich, von ihm benetzt, einen so erhabenen Gegenstand, sei es auch nur irgendwie, zu bedenken vermöchten.

„Und als unsere Rede zu dem Ende gelangt war, daß
 „auch die höchste Lust der Sinne im goldensten Glanze des
 „irdischen Lichts vor der Freude jenes Lebens nicht einmal
 „einer Erwähnung, geschweige denn einer Vergleichung
 „würdig erschiene, da erhoben wir uns in brennenderer Sehn-
 „sucht zu dem, was wirklich ist, und wir durchschritten
 „stufenweise die ganze Körperwelt und den Himmel selbst,
 „von wo Sonne, Mond und Sterne auf die Erde herableuchten.
 „Und weiter noch stiegen wir, indem wir vom Innern aus
 „Deine Werke bedachten, besprachen und bewunderten.
 „Und wir kamen zu unseren eigenen Seelen, und auch sie
 „ließen wir hinter uns, auf daß wir bis zur Grenze jener
 „Region unversiegliger Fülle kämen, wo Du Israel wei-
 „dest ewiglich mit der Speise der Wahrheit, dort, wo das
 „Leben mit der Weisheit zusammenfällt, durch die alles ist
 „und alles war und alles sein wird; aber sie selbst wird nicht,
 „sondern so ist sie, wie sie war, und so wird sie immer sein,
 „ja Vergangenes und Werdendes ist nicht in ihr, sondern
 „nur das Sein, da sie ewig ist; denn Vergehen und Werden
 „sind nicht ewig. Und während wir redeten und nach ihr
 „lechzten, da kamen wir im vollen Drang unseres Herzens
 „in etwas an sie heran, und wir seufzten auf und ließen bei
 „ihr unsere Seufzer als gebundene Erstlingsgarben des
 „Geistes, und wir kehrten zu den Lauten unseres Mundes,
 „zu den anhebenden und verhallenden Worten, wieder zu-
 „rück. Wie anders ist Dein ‚Wort‘, das da unser Herr ist;
 „es bleibt in sich ohne zu altern und doch alles erneuernd!

„Wir sprachen also: Wenn der Sturm des Fleisches in
 „einem schwiege, wenn schwiegen alle Vorstellungen von
 „Land, Wasser und Luft, wenn auch das Himmelsgewölbe
 „schwiege, wenn die Seele selbst sich schwiege und, sich
 „selbst nicht mehr denkend, sich über sich erhöbe, wenn die
 „Träume und alle Vorstellungsbilder schwiegen, jegliche
 „Zunge und jegliches Ausdrucksmittel und alles, was da
 „kommt und geht, wenn so einem alles schwiege — denn

„wer sie zu hören versteht, dem sagen sie allesamt nur:
 „Nicht wir selbst haben uns geschaffen, sondern
 „geschaffen hat uns der, der da bleibt in Ewigkeit“,
 „und dann verstummen sie —, und wenn sie nun schweigen
 „und so unser Ohr zu ihrem Schöpfer lenken, und wenn nun
 „Er allein redete, nicht durch sie, sondern durch sich selbst,
 „also daß wir Sein Wort hören, nicht durch eines Menschen
 „Zunge, nicht durch eines Engels Wort, nicht im Donner
 „einer Wolke, nicht in einem abschattenden Rätsel, sondern
 „wenn wir Ihn selbst vernähmen, den wir in dem, was da
 „ist, lieben, Ihn selbst hören ohne dieses alles, so wie wir
 „uns soeben erweitern und in reißendem Gedankenflug die
 „ewige Weisheit, die über allem bleibt, berühren, und wenn
 „dann dies dauerte und die anderen Schauungen ganz un-
 „gleicher Art verschwänden und nur diese e i n e den Schau-
 „enden forttrisse, verschlänge und in die Fülle der inneren
 „Freude versenkte, also daß das zu einem immerwährenden
 „Leben würde, was dieser Augenblick der Erkenntnis, dem
 „wir nachseufzten, war — wäre da nicht das Wort erfüllt:
 „Gehe ein zu deines Herrn Freude?““

(Augustin, Bekenntnisse, IX, 10.)

Wer vermag diese Aussprache ohne innere Bewegung zu lesen? Der eingepflanzte Zug zum Ewigen hat hier einen tief erschütternden Ausdruck gefunden. Ist's nicht, als schoben sich im eigenen Herzen starre Riegel auseinander und die niedergehaltene und gefangene Sehnsucht dringe hervor und breite weit ihre Flügel aus? Sie will zum Urquell, zum Born des Lebens, der zugleich die Weisheit und die Ewigkeit ist; aber sie will eben damit zu Ihm, dem persönlichen Sein, das da redet und alle Dinge, in denen sie Ihn liebt, in sich selbst aufhebt. Sie will unmittelbar zu Ihm und empfindet deshalb alles als hemmende Schranke, was nicht Er selbst ist: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott! „Gehe ein zu deines Herrn Freude“ — das heißt

nichts anderes als Ihn erkennen, wie Er ist, und fortan Ihn ewig so zu erkennen.

Aber so gewiß sich niemand dem Eindruck dieses tiefen und gewaltigen Seufzers und dieser hoffenden Sehnsucht zu entziehen vermag, und so gewiß hier die Liebe spricht, jene Liebe, die nicht Sachen will, sondern Personen und über allen Personen Ihn, der aller Dinge Leben ist — allgemein gültig ist diese Frömmigkeit nicht. Es ruht hier vielmehr die Sehnsucht und die Fähigkeit, den ewigen Gott so und nur so zu empfinden und zu erleben, auf sehr komplizierten Voraussetzungen. Zum ersten ruht sie auf einer ganz bestimmten Vorstellung von dem Verhältnis der Welt zu Gott, die innerlich erlebt sein muß, nämlich daß die geschaffenen Dinge in der Aufeinanderfolge ihrer Werte die Stufenleiter zu Gott sind, daß sie aber ohne diese Spitze ganz nichtig sind und von Gott abführen. Das ist eine Vorstellung, die nichts weniger als einfach ist, ja die alle Naivität und Ruhe gegenüber der Welt verloren hat. Sodann vermögen das, was Augustin erleben will und momentan erlebt hat, nur solche nachzuerleben, die, wie er, alle Erkenntnisgebiete mit einer strebenden, intellektuell-religiösen Sehnsucht durchmessen und auf jeder Stufe die Erfahrung gemacht haben, daß hier noch immer Wirklichkeit und Schein, Sein und Nichtsein verbunden sind. Es müssen Menschen von brennendem Erkenntnistrieb sein, der alle anderen Triebe überwältigt und in sich schlingt. Sie müssen zugleich — in vollem Gegensatz zu allem Asketischen — einen leidenschaftlichen Lebenstrieb besitzen und die schärfsten äußeren und inneren Sinne, um Erkenntnis-Leben spüren und genießen zu können. Wie viele solcher Menschen hat es gegeben und gibt es? Aber wenn ihrer stets nur wenige gewesen sind und noch weniger in Zukunft sein werden — denn die Erkenntnismethoden von heute führen nicht vorwärts, sondern rückwärts, nicht zum Erhebenden, sondern zum Unerheblichen, und sie entbehren daher jeder aufstrebenden Architektonik — woher kommt

es, daß uns doch die aufstrebende Schauung Augustins im Tiefsten ergreift und erschüttert? Die Antwort ist nach einigem Nachdenken leicht gefunden. Das, was uns hier ergreift, ist genau das, was uns im Tiefsten bewegt, wenn wir im Faust jene Verse lesen, die mit den Worten schließen: „Wenn über schroffen Fichtenhöhen der Adler ausgebreitet schwebt, und über Flächen, über Seen der Kranich nach der Heimat strebt.“

Augustin hat seine Schauung für das Letzte und Höchste gehalten, was die Frömmigkeit auf Erden erleben kann, sozusagen für das letzte Wort. Aber ist sie nicht vielmehr das erste Wort? Ist dies Erleben in dem Ring: „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott“, nicht noch im Banne der Selbstsucht und vorevangelischer Frömmigkeit? Aus dem Evangelium tönt uns ein neues Wort: „Wir sind vom Tode zum Leben hindurchgedrungen; denn wir lieben die Brüder“, und: „Wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet?“ Das ist ein revolutionäres Wort gegenüber aller Mystik und aller religiösen Selbstsucht, und alsbald verblaßt jegliche Schauung, auch die augustinische. Von hier hebt eine neue Frömmigkeit an; sie steht auf Dienen, Helfen, Vergeben, und sie ist schlichter und einfacher, größer, dauernder und tröstlicher als die der Konfessionen. Aber der spätere Augustin hat auch von dieser Frömmigkeit etwas gewußt.

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS
UND DER KIRCHEN

V

DER GEIST DER MORGENLÄNDISCHEN
KIRCHE IM UNTERSCHIED
VON DER ABENDLÄNDISCHEN

Erschienen in den Sitzungsberichten der Kgl. Preussischen Akademie der
Wissenschaften 1913, 6. Febr. Geändert habe ich nichts, obgleich die
Versuchung groß war, auf das Rücksicht zu nehmen, was wir hier jetzt
schon aus dem Krieg gelernt haben.

VERBODEN
TOEGELAAT

Die Einverleibung Bosniens und der Herzegowina in die Österreichisch-Ungarische Monarchie und die Erklärung dieses Staates und Italiens, Albanien müsse dem slawisch-griechischen Einfluß entzogen, also autonom werden, sind nicht nur politische Tatsachen ersten Ranges, sondern sie haben darüber hinaus noch eine weitertragende und tiefere Bedeutung. Hinter und neben dem Kampf zwischen Islam und Christentum, Türken und Gräkoslawen spielt sich auf der Balkanhalbinsel seit zweitausend Jahren noch ein zweiter, man darf sagen viel bedeutenderer Kampf ab, der sowohl öffentlich als latent geführt wird und niemals ganz geruht hat — es ist der Kampf zwischen dem Morgenland und dem Abendland um den Besitz der Balkanhalbinsel.¹⁾

Wo soll die Grenzlinie zwischen den beiden großen Kulturgebieten liegen, im Adriatischen Meer oder an einer Linie östlich von Novibazar und Saloniki oder vor den Toren Konstantinopels, ja über Konstantinopel hinaus in den Dardanellen oder gar an der Küste Kleinasiens? An allen diesen Linien hat sie schon einmal gelegen! Im 4. und 5. Jahrhundert reichte die Herrschaft der lateinischen Kirche und Sprache im Norden bis gegen die Donaumündungen und im

¹⁾ Weltgeschichtlich bedeutender ist dieser Kampf, weil die türkische Herrschaft nur einen verhältnismäßig kleinen Teil der Bevölkerung der Balkanhalbinsel zum Islam bekehrt (nur in dem jetzt österreichischen Gebiet und in Albanien gelang die Bekehrung in größerem Umfang, wenn auch längst nicht vollständig) und den Geist und die Volkssitte der christlich gebliebenen Bewohner nicht verändert hat.

Süden bis Saloniki. Große Kämpfe sind dann bis ins 9. Jahrhundert über den Besitz Mazedoniens und Bulgariens zwischen Ost- und Westrom, d. h. zwischen dem Bischof von Rom und dem Bischof von Konstantinopel, geführt worden; aber Westrom verlor schließlich nicht nur diese Länder, sondern verlor auch die Rumänen, obschon diese ihre abendländische Sprache, wenn auch stark entstellt, behielten und somit kulturell ein Mischgebilde darstellen.¹⁾ Nach der kurzen und unsoliden Schöpfung eines lateinischen Kaisertums in Ostrom und vollends nach den Siegen der Türken lag die Grenze zwischen dem Morgenland und Abendland wieder dort, wo sie vor unserer Zeitrechnung gelegen — im Adriatischen Meere. Wohl herrschte die Republik Venedig noch lange an vielen Küsten und auf Inseln des Ostens; aber die Kaufmannsrepublik verzichtete im Interesse ihres Handels außer in den Städten sehr bald auf die Rolle eines lateinischen Kulturträgers.

Ein tiefer, unüberbrückbarer Gegensatz hält das griechisch-slawische Morgenland und das lateinische Abendland geistig auseinander. Er ist so groß, daß seit den Tagen der türkischen Eroberung Konstantinopels bis zur Gegenwart konstantinopolitanische Patriarchen und gräkoslawische Theologen und Patriarchen dankbar immer wieder erklärt haben, die Vorsehung habe ihren Ländern die türkische Herrschaft gesendet, um sie vor der Herrschaft des fremden und zerrfahrenen abendländischen Geistes zu bewahren. So groß die Abneigung gegen den Türken und die tatkräftige Sehnsucht

¹⁾ Die Rumänen haben das orthodoxe Kirchenwesen behalten und sind, bis über die Mitte des vorigen Jahrhunderts unter griechischem Einfluß stehend, von den Fanarioten geleitet worden. In den letzten Jahrzehnten aber ist der abendländische Einfluß die stärkste Kraft dort geworden, und der Herrscher führt diese Nation der abendländischen Völkerfamilie zu. Aber der Beweis, daß sich orthodoxes Kirchenwesen und abendländischer Geist zu durchdringen vermögen, ist noch nicht geliefert.

nach Befreiung vom türkischen Joch war und ist — noch viel größer war und ist die Abneigung gegen den Geist des Abendlandes; denn der Türke brachte zwar die von ihm unterworfenen christlichen Nationen in eine traurige Verkümmernng, aber er griff in ihr inneres Leben und in ihre Heiligtümer in der Regel nicht ein. Er ließ ihnen ihre Eigenart: ausdrücklich wurden die Sultane als Erhalter der Orthodoxie gepriesen.¹⁾ Vom Abendland dagegen weiß man im Osten aus langer Erfahrung, daß es diese Eigenart zerstören werde, wo immer es die Herrschaft gewinnt.

Worauf beruht aber der ungeheure und fortbestehende Gegensatz zwischen dem Geist des Morgenlands und des Abendlands? Diese Frage hat denkende Historiker viel beschäftigt und sehr verschiedene Antworten gefunden. Am beliebtesten, zumal heute wieder, ist die Antwort, daß der Gegensatz auf der Rasse beruhe, und gern erinnert man sich der geistvollen Spekulationen Fallmerayers,²⁾ der mit blendender Dialektik nachzuweisen suchte, daß das Griechentum als Rasse überall mehr oder weniger erloschen sei, daß slawisch-asiatische Völker im Orient seine Stelle eingenommen haben, ihr Geist das Morgenland bis zur Adria beherrsche und daß dieser slawisch-asiatische Geist im unveröhnlichen Gegensatz zum Geist des Abendlands stehe. Diese Ansicht, daß man es im Orient mit dem Griechentum überhaupt nicht mehr zu tun habe, findet heute freilich kaum mehr Vertreter; aber nun versucht man auf andere Weise aus der Rasse die Verschiedenheit von Orient und Okzident zu begründen. Alle diese Versuche können auf kritische Köpfe keinen Eindruck machen; denn sie operieren mit dem dunkelsten Faktor, den es gibt, dem Rassenunterschied zwischen verwandten und gemischten Völkern, übersehen,

¹⁾ Auch das wird dem Türkenjoch nachgerühmt, daß es die griechische Kirche vor den Sekten geschützt hat; man vergleiche das Gegenbeispiel, welches Rußland bietet.

²⁾ Fragmente aus dem Orient, 1845.

daß es Zeiten gegeben hat, in denen diese Völker ihre Gemeinsamkeit stärker empfunden haben als ihre Verschiedenheit, und unterschätzen vor allem die stärkste Macht, die es hier als verbindende und als trennende gibt, nämlich die Geschichte, welche die Völker erlebt haben. Das politische Geschick der Völker ist ihr Schicksal. Durch Blutsverwandtschaft aufs engste verbundene Stämme können durch ihr Geschick auf immer getrennt werden und einen ganz verschiedenen Volksgeist in sich ausbilden, und wiederum sich fernstehende Stämme können durch gemeinsames Geschick zusammengeschweißt werden und zu einem Volk zusammenwachsen.

Unter dem politischen Geschick ist die erlebte Geschichte im weitesten Sinn des Worts zu verstehen, d. h. sowohl die äußere Geschichte in Krieg und Frieden, in Sieg und Unterdrückung, als auch die innere Geschichte in Religion, in Staats- und Rechtsbildung, und nicht zuletzt in den großen und führenden Männern, die ein Volk erlebt hat und die seine innere Geschichte bestimmt haben. In diesen Erfahrungen und Erlebnissen bildet sich jener Geist eines Volks, der ihm zur zweiten Natur wird, und zwingt selbst angeborene Art und Fähigkeit in eine neue Richtung. Daher darf man in bezug auf die zivilisierten Völker mit einer reichen Geschichte dann erst auf den dunklen Faktor der Rasse zurückgreifen, wenn der Rekurs auf ihre Geschichte versagt oder direkt auf die Rasse hinweist. Unter den Elementen aber, welche die innere Geschichte bestimmt haben, ist die Religion das vornehmste. Es ist dabei jahrhundertelang fast gleichgültig, wie viele Menschen in einem gegebenen Zeitalter der Religion innerlich und herzlich zugehörig sind, ja man darf, ohne paradox zu werden, sagen, je mehr Indifferente, um so stärker die Herrschaft einer alten Religion. Denn die Religion als herrschende erträgt den ausfahrenden Subjektivismus der wirklich Frommen nur schwer, während sie die gleichmütige Geduld der Indiffe-

renten als Stärkung empfindet. Sie herrscht ja in Wahrheit niemals durch die Kraft ihrer über das Ganze verbreiteten Frömmigkeit, sondern sie herrscht durch ihre Sitte, d. h. durch ihr Ritual, ihre Liturgie, ihre Feste und Ordnungen einerseits und durch eine Reihe von Sittengeboten anderseits, die theils in das Rechtsleben übergegangen sind, theils neben demselben bestehen und in den weitesten Kreisen fast wie höhere Naturordnungen naiv empfunden werden.¹⁾ Daneben herrscht sie, indem sie die Gefühle feierlich weiht, die an den Höhe- und Tiefpunkten des Lebens in jedem entstehen — wobei die Art der Weihung den meisten ganz gleichgültig ist —, und indem sie im Tode das Leben mit dem Tode zu versöhnen sucht, wobei wiederum den meisten der feierliche und in altüberlieferten Formen sich ausprechende Versuch gefühlsmäßig wohlthuend, aber bereits auch genügend ist.²⁾ Ob, damit die Religion in dieser Weise herrsche, immer ein Kreis solcher vorhanden sein muß, die sie wahrhaft innerlich im Herzen tragen, ist eine Frage, die ich nicht unbedingt bejahen möchte; aber immer

¹⁾ Man denke an die Monogamie, an die Konservierung der physisch und ökonomisch Schwachen u. a.

²⁾ In den genannten vier Momenten liegt die ungeheure Macht der herrschenden Religion im öffentlichen Leben, der gegenüber die verstandesmäßige Kritik einzelner, sei es auch noch so vieler, wenig in Betracht kommt, zumal da sie sich nur selten wider die Herrschaft der Religion auflehnen. Dazu haben die großen Begriffe Gewissen, Liebe, Vergebung, Versöhnung, Erlösung, Frieden, Ewigkeit, Gott, sei es auch nur als Überschriften, eine magnetische Gewalt über die Gemüther und können durch keine Verstandeskritik zerbrochen werden. Die, welche es versuchen, gleichen einem Mückenschwarm, der gegen ein Glasfenster fliegt. Daher sind aber auch die „Ökonomen“ dieses Kapitals, die Priester und Geistlichen, ein Stand von hoher Bedeutung im öffentlichen Leben, mag ihnen auch täglich ihre Rückständigkeit und Überflüssigkeit bewiesen werden. Daher setzt endlich aber auch der Staat, der tiefer blickt als die Tageskritik, alles daran, um die herrschende Religion seinen Zwecken dienstbar zu machen.

muß ein Kreis solcher da sein, die sie sozusagen professionsmäßig vertreten und daher auch an ihre Tiefen erinnern — die Priester, die Geistlichen. Diese und die Indifferenten ¹⁾ halten die Religion bei der Herrschaft.

Ist demgemäß zwischen der Religion, welche in den Herzen einzelner herrscht, und derselben Religion als der herrschenden ein ungeheurer Unterschied, unbeschadet der Zwischenstufen, die hier entstehen, und hat der Historiker zunächst die Aufgabe, die Religion als herrschende ins Auge zu fassen — sie bestimmt ja das Volk —, so darf er doch die wirkliche Religion, die hinter dieser herrschenden steht, nicht unbeachtet lassen; denn nicht nur bricht dieselbe stoßweise hervor und wird dann selbst zu einem mächtigen geschichtlichen Faktor, sondern aus ihr wird erst die Eigenart der herrschenden Religion verständlich, die an und für sich denen, die sich nur unter sie beugen, stets eine *superstitio* ist, d. h. alle Kennzeichen des Aberglaubens trägt.

Daß nun für den Unterschied des Geistes des Morgenlands und des Abendlands die herrschende Religion, d. h. die Kirche dort und hier, von besonderer Bedeutung ist, wird von niemand in Zweifel gezogen, ja man darf wohl sagen, daß sie das wichtigste Element ist. Und zwar ist auf abendländischer Seite allein die römisch-katholische Kirche in Betracht zu ziehen. Den Protestantismus muß man bei der Untersuchung ganz beiseite lassen; denn er hat sich aus dem Schoß der abendländisch-katholischen Kirche spät entbunden und ist mit der morgenländischen Kirche nur in wissenschaftliche, d. h. wesentlich gleichgültige Beziehungen getreten. Aus dem Unterschied der orthodoxen morgenländischen und der römischen Kirche muß sich also die Ver-

¹⁾ Der autoritative Priester und die mediokre Frömmigkeit gehören enger zusammen als der Priester und der lebendige Glaube. *La médiocrité fonda l'autorité.*

schiedenheit des Geistes des Morgenlands und des Abendlands zu einem bedeutenden Teil erklären lassen.¹⁾

Sobald man das aber versucht, gewahrt man zunächst statt Verschiedenheiten nur die größte Verwandtschaft zwischen beiden! Man kann es kurz sagen: nicht nur die Grundauffassung von der Religion als Erlösungsreligion und nahezu alle Dogmen erscheinen als identisch, sondern auch alle übrigen Elemente, Funktionen und Institutionen der beiden Kirchen. Mag man nun auf den Unterschied von Klerus und Laien, von Klerus, Laien und Mönchen, von Bischöfen und Priestern blicken, mag man den vorausgesetzten und erstrebten Ertrag der Religion dort und hier samt dem sittlich-religiösen Lebensideal ins Auge fassen, mag man den Gottesdienst, die Messe, die Sakramente studieren, mag man vergleichen, was dort und hier als heilige Geschichte gilt, oder sonst in einer beliebigen Richtung die Kirchen beobachten — mit Ausnahme des römischen Primats und der Stellung der Kirchen im öffentlichen Leben tritt überall die innigste Blutsverwandtschaft der beiden Kirchen zutage, ja es scheint, daß man nicht einmal von zwei Schwestern sprechen darf, vielmehr sieht man ein und dasselbe geistige Gebilde vor sich, wie es ja auch viele Jahrhunderte hindurch als ein einheitliches bestanden hat. Nimmt man nun noch hinzu, daß die römische Kirche jeden Griechen ohne weiteres aufnimmt, der den Papst anerkennt — was sie sonst noch verlangt, sind Formalitäten —, und daß die orthodoxe Kirche auch in der Regel keinem römischen Christen weitere Schwierigkeiten macht, der sich vom Papste lossagt, so scheint es unbegreiflich, wie in dem Unterschied

¹⁾ Die ausführlichste und beste Darstellung der „Orthodoxen Anatolischen Kirche“, die wir besitzen, findet sich im „Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde“ von Kattenbusch (Bd. I, 1892). Hierzu ist die kürzere, ebenfalls vortreffliche Darstellung von Loofs, Symbolik (Bd. I, 1902) zu vergleichen. S. auch Gaß, Symbolik der griechischen Kirche (1872).

des abendländischen und des morgenländischen Katholizismus der ungeheure Unterschied des abendländischen und des morgenländischen Geistes wurzeln soll.

Aber das Bild ändert sich, sobald man die beiden Kirchen sowohl an sich als auch in ihrem Verhältnis zu der sie umgebenden Welt gründlich studiert. Ich versuche es, im folgenden die Unterschiede zu skizzieren, die sich bei genauer Betrachtung an jedem Hauptpunkte ergeben, um dann die Frage zu beantworten, ob sich zur Erklärung dieser Unterschiede dort und hier ein einheitliches Prinzip finden läßt.

1. Die christliche Religion wird in beiden Kirchen ausschließlich als Erlösungsreligion aufgefaßt. Für Erlösungsreligionen aber sind die drei Fragen entscheidend: Wovon wird erlöst, wozu und wodurch? Beide Kirchen beantworten diese Fragen identisch: erlöst wird von der Sünde und vom Tode; das Ziel der Erlösung ist ewiges, reines Leben in der Anschauung Gottes, und das Mittel der Erlösung ist der Glaube an den Gottmenschen Jesus, der die Sünde getilgt und den Tod besiegt hat, sowie ein reines Leben nach seinen Vorschriften. Sieht man aber näher zu, so gewahrt man Unterschiede. In der morgenländischen Kirche tritt die Erlösung vom Tode und von der Vergänglichkeit neben der Erlösung von Sünde und Schuld stärker, weil selbständiger, hervor als in der abendländischen oder vielmehr: in der abendländischen Kirche ist das Bewußtsein: „Wo Vergebung der Sünde und Liebe ist, da ist auch im Diesseits schon Leben und Seligkeit“, um einen bedeutenden Grad gegenständlicher als in der morgenländischen. Infolge hiervon ergibt sich auch ein Unterschied in bezug auf das Ziel der Erlösung. Daß es letztlich ganz und gar ein jenseitiges ist, ist auch die Überzeugung der abendländischen Kirche, und von dieser Überzeugung läßt sie sich durchweg leiten; aber wenn die Erlösung von der Sünde der Erlösung vom Tode übergeordnet ist, ja sich kausativ zu ihr verhält,

so erscheint das Ziel und der Ertrag der Religion doch auch schon in der Sünd- und Schuldlosigkeit gegeben, positiv ausgedrückt: in dem vollkommenen Habitus des Guten, also in Glaube, Liebe und Hoffnung. Ein von diesen Kräften ganz erfüllter Mensch hat also schon, soweit es auf Erden möglich, die Erlösung und Seligkeit; daher ist dem Abendländer der *fructus religionis* nicht mehr eindeutig. Er besteht vielmehr sowohl in dem seligen, jenseitigen Leben, als auch schon jetzt in dem Habitus des Guten, auf Grund der Vergebung. Der Grieche empfindet nicht ganz so; er empfindet eindeutiger: ihm steht die Vergänglichkeit und der Tod so erschütternd und schrecklich vor der Seele, daß keine wahre Seligkeit bestehen kann, solange sie nicht weggeräumt sind. Als stärkste erlösende Kraft erscheint ihm daher nicht die Kraft, welche die Sünde, sondern die, welche die Vergänglichkeit und den Tod besiegt. Zwar darf man den Unterschied der beiden Kirchen hier nicht übertreiben: tausende von Bekenntnissen griechischer Christen bezeugen den Ernst und die Zartheit ihres Schuldbewußtseins und das tiefste Dankgefühl für die Erlösung von der Sünde. Dennoch bleibt es dabei, daß sie die noch bestehende Vergänglichkeit schmerzlicher empfinden als die Abendländer und daher dem vollen Erlösungsgefühl keinen Raum lassen, so lange diese Zeitlichkeit sie noch umgibt. Noch deutlicher wird dies am dritten Punkt, dem „Wodurch“. Zwar darüber, wie die Erlösung bereits in der Person Christi gegeben ist, besteht nicht der geringste Unterschied zwischen den Lehren der beiden Kirchen.¹⁾ Aber in dem Werke Christi steht für

¹⁾ Die christologischen und die mit der Christologie eng zusammenhängenden trinitarischen Dogmen der beiden Kirchen sind identisch bis auf die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes. Die hier bestehende Differenz, die als eine rein schulmäßige sehr wohl zu ertragen gewesen wäre (wie manche andere theologische Lehren, die ungeklärt geblieben sind), ist absichtlich, man darf sogar sagen, tendenziös und mutwillig, von Photius zu einem *articulus stantis et cadentis ecclesiae* erhoben worden und konnte nun nicht mehr der Schule überlassen werden. Gewiß spricht

den Orient die Menschwerdung mehr im Vordergrund, für den Okzident der Kreuzestod.¹⁾ Und wo es sich um das subjektive Mittel der Aneignung handelt, tritt in dem identischen Gefüge von Glaube und Werken das Streben nach Mitteln, welche die Schuld tilgen, im Abendland primär hervor, im Morgenland dagegen das Streben nach Mitteln, welche einen Vorgeschmack der jenseitigen Seligkeit gewähren.²⁾ Dies führt auf den Gottesdienst und die

sich auch in ihr ein gewisser Unterschied des Orients und Okzidents im Gottesbegriff aus; aber dieser Unterschied gehört zu denen, die selbst in dem Mücken seihenden Zeitalter der Kirchenväter kein Schisma hervorzurufen brauchten. Haben doch im 4. Jahrhundert Alt- und Jung-Nizäner es schließlich nicht zum Bruch kommen lassen, und vereinigte doch das Chalcedonense, namentlich in der Auslegung, die das 5. Konzil ihm gegeben hat, viel größere Gegensätze als der ist, um den es sich bei der Lehre vom Ausgang des hl. Geistes handelt.

¹⁾ Gewiß kann das Kreuz als Symbol und Amulett nicht höher geschätzt und mehr gefeiert werden als in der orientalischen Kirche; aber nicht nur hat die bernhardinische Kreuzesandacht, wie sie die ganze abendländische Kirche ergriffen hat, in der morgenländischen keine vollkommene Parallele, sondern auch in der Dogmatik überragt im Abendland die Gnosis des Kreuzestodes die Gnosis der Menschwerdung, während das morgenländische Dogma ausschließlich Darlegung der Lehre von der Gottheit und vom menschengewordenen Gott ist.

²⁾ Sofern in beiden Kirchen der Heilsbesitz bereits ein gegenwärtiger ist, erlebt ihn der abendländische Christ mehr in der Vergebung und in dem Habitus von Glaube und Liebe („*gratia infusa*“), der morgenländische mehr in dem feiernden und betrachtenden Genuß himmlischer Güter, die schon im Diesseits gewährt werden und über die Erde erheben. — Die Unterschiede, wie sie in bezug auf das Erlösungsbewußtsein angegeben sind, liegen zwar schon im Ansatz beider Kirchen begründet, haben sich aber doch erst allmählich herausgestellt. Für den Gang der Entwicklung und die notwendigen Einschränkungen, sobald man die verschiedenen Epochen und einzelne Führer ins Auge faßt, s. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898. Daß die Rücksicht auf Sünde und Buße im Orient zu gewissen Zeiten und bei gewissen Führern nicht minder ernst und streng war als im Okzident, daß man aber dort anfangs minder gesetzlich und mehr psychologisch verfuhr, weil man auch den Gläubigen als Werdenden behandelte, zeigt er an mehreren Stellen.

Sakramente einerseits, auf das fromme Leben und die Askese anderseits.

Zuvor ist aber noch ein wichtiger Punkt zu erörtern:

Man hat häufig darauf hingewiesen, daß in der griechischen Kirche die trinitarischen und christologischen Dogmen unter schweren Kämpfen festgestellt worden seien, während die abendländische Kirche daran nur sekundär Anteil genommen habe, und man hat daraus gefolgert, daß der griechischen Kirche ein spekulativer Zug innewohne, der der abendländischen fehle, ja man hat darin den wesentlichen Unterschied zwischen beiden Kirchen erkennen zu müssen gemeint. Allein so einfach liegt die Sache nicht, wie schon die Tatsachen beweisen, daß im Abendland von Augustins Zeiten an sehr ernsthaft und eigentümlich über Trinität und Christologie nachgedacht worden ist, umgekehrt aber im Morgenland die kirchlich interessierten Laien und auch die Mehrzahl der Geistlichen die dogmatischen Kämpfe stets als Nyktomachien und als anstößig empfunden haben¹⁾ und diese Kämpfe und Dogmenproduktionen auch seit dem 7. Jahrhundert ein Ende fanden. Die Sache steht vielmehr so: da in beiden Kirchen die Gotteserkenntnis und -anschauung das letzte Ziel und die Theologie daher die Hauptfunktion und eine Hauptförderung der Frömmigkeit ist, so hat in beiden Kirchen die Erkenntnis Gottes und des Gottmenschen dieselbe zentrale Stellung. Daß die griechische Kirche sie früher begonnen und jahrhundertlang energischer durchgeführt hat, erklärt sich aus ihrer höheren Bildung einerseits, anderseits allerdings aber auch dadurch, daß das Interesse der abendländischen Kirche sehr früh und dauernd auch von den praktischen Fragen der Kirchen- und Seelenleitung in Anspruch genommen wurde. Man gewahrt hier wieder das zweite Motiv, das sich im Abendland mit selbständiger

¹⁾ Vgl. die Haltung der sog. „Mittelparteien“ in allen dogmatischen Kämpfen der griechischen Kirche und, die Laien anlangend, z. B. die Haltung des Kirchenhistorikers Sokrates.

Kraft eindringt, während es im Morgenland schwächer bleibt. Nun aber ist noch folgendes zu erwägen:

Da die Erkenntnis Gottes und des Gottmenschen nach der Überzeugung der Kirchen das Wesen der geoffenbarten Religion selbst ausmacht, darf sie nicht durch menschliche Anstrengungen oder gar erst durch innerkirchliche Kämpfe gewonnen werden, sondern muß von Anfang an offenbar und patent gewesen sein, d. h. alle ringende Spekulation und alle Kämpfe hier sind eigentlich ein ungeheures und unerträgliches Skandalon; denn sie lassen das als einen menschlichen und in der Geschichte entstandenen Erwerb erscheinen, was doch ein von Gott gegebenes Gut sein soll. Die Fiktion, den Erwerb von heute jedesmal für einen uralten Besitz auszugeben, war in solcher Situation unvermeidlich. Ein paar Jahrhunderte hindurch hat die griechische Kirche diese peinliche Situation und die schwere Irritation, welche die dogmatischen Kämpfe und die neuen Formeln ihr auferlegten, ertragen; dann hat sie Schluß gemacht¹⁾ und nun erst den Zustand erreicht, der ihr von Anfang an als der notwendige und ideale vorschwebte, nämlich nicht sowohl zu spekulieren als über eine fertige Spekulation zu meditieren und ihren Inhalt zu kontemplieren; denn sowohl das Ritual als auch die mystische Frömmigkeit bedarf ein fertiges Dogma. Wirklich spekulativ interessiert und auf neue Erkenntnisse bedacht ist die morgenländische Kirche niemals gewesen. Jede neue Formel, die man aufstellen mußte, war als solche eine schwere Verlegenheit und hatte zunächst schon als neue die Majorität in der Kirche gegen sich. Ein Unterschied von der abendländischen Kirche ist hier also ursprünglich gar nicht zu finden. Diese hätte sich gerade so benommen wie die morgenländische, wenn sie schon so gebildet gewesen wäre, und hat in

¹⁾ Eigentlich schon im 6. Jahrhundert unter Führung Justinians; die monotheistischen Streitigkeiten sind künstlich von der Reichspolitik hervorgerufen worden.

einzelnen Fällen im 4. und 5. Jahrhundert auch dieselbe Haltung bewiesen. Der Unterschied beginnt erst von der Zeit an, wo die morgenländische Kirche Schluß gemacht hat. Fortab nimmt sie eine Haltung zur „Tradition“ ein, der die abendländische Kirche nicht vollkommen folgt, d. h. diese Kirche läßt der theologischen Spekulation und der fortschreitenden Entwicklung noch einen größeren Spielraum als jene (vgl. über „Tradition“ unten). Sie erscheint also — entgegen der herrschenden oberflächlichen Meinung — „spekulativ“ lebendiger als die morgenländische Kirche.

2. Das religiöse Leben spielt sich in beiden Kirchen primär an der Messe und den Sakramenten ab. Zunächst gewahrt man wieder keine Verschiedenheiten. Die Messe ist dort und hier ganz wesentlich identisch¹⁾, und auch die Sakramente sind dieselben. Allein bei näherer Betrachtung walten hier sehr große Unterschiede ob. Dem Orientalen ist der Meßgottesdienst in seiner Totalität die Hauptsache. Das gottesdienstliche Gebäude, seine Ausschmückung, Heiligtümer und namentlich seine Bilder, das Ritual vom Anfang bis zum Ende, der Gesang, der Weihrauch und alle einzelnen Zeremonien und Stücke bis zu den Priestergewändern sind für das Erlebnis eine geschlossene Einheit, in welcher der Opferdienst nur den Höhepunkt bildet. Durch diesen Gottesdienst im Kirchenraum fühlt sich der orientalische Christ in den Himmel erhoben und empfängt im Gemüt und zugleich durch alle seine Sinne einen Vorgeschmack der himmlischen Welt und des jenseitigen Lebens. Voraussetzung für den Eintritt dieser Erhebung ist der pünktlichste Vollzug des Rituals und die Unveränderlichkeit aller zu ihm gehörigen Stücke. Die Sakramente erscheinen diesem Gottesdienst zugeordnet, stehen unter sich in einer nur losen Verbindung und leisten das partikular oder individuell appli-

1) Demgemäß behalten auch die Orientalen ihren eigentümlichen Meßgottesdienst, wenn sie sich mit der römischen Kirche unieren.

kativ, was der Gottesdienst in Fülle bietet. Die Zubereitung für das Jenseits bzw. die Erhebung zu demselben ist die Kraft ihres Inhalts. Anders ist es im Abendland. Innerhalb des Gottesdienstes ist die sündentilgende Opferung das allein entscheidende Moment, und aus den Sakramenten hebt sich das Bußsakrament so gewaltig heraus, daß es sich alles unterordnet, ja auch Zweck und Ziel der Messe sich unterwirft.¹⁾ Hierin ist wiederum ausgedrückt, daß der Kirche die Sündenvergebung bzw. die Herstellung eines sittlich reinen Lebens und die Erfüllung mit Glaube und Liebe die Hauptsache ist, die sich nahezu als selbständiger Endzweck darstellt und sogar über den Gedanken der Zubereitung auf das Jenseits übergreift. Daher tritt auch im Erlebnis des Gottesdienstes nicht sowohl die Erhebung in den Himmel in den Vordergrund, obwohl sie nicht fehlt²⁾, als vielmehr die Erlangung solcher geistiger Güter auf Erden, welche den Menschen von der Schuld befreien und ihm zur vollkommenen Gerechtigkeit verhelfen. Von hier aus erklärt es sich auch, daß die Unverbrüchlichkeit des Rituals nicht dieselbe Rolle spielen kann wie im Orient; denn die Forderung seiner Starrheit entspringt im Orient aus dem Gedanken der rein mysteriösen und transzendentalen Natur der Gabe, während diese im Okzident zwar auch als streng übernatürliche gilt³⁾, aber sich geistig und individuell vermitteln

¹⁾ Die Taufe hat in beiden Kirchen dieselbe Stellung: das Höchste wird von ihr ausgesagt. Aber da sie sich als Kindertaufe vollzieht, also an Bewußtlosen, muß doch alles am Subjekt von neuem beginnen.

²⁾ Wie ja auch umgekehrt in der orientalischen Kirche die Sündenvergebung in Demut gesucht und mit Freude empfangen wird.

³⁾ Man könnte sogar bei flüchtiger Betrachtung meinen, der mysteriöse Charakter der Messe sei im Abendland strenger ausgebildet als im Morgenland, weil sie dort in einer dem Laien unverständlichen Sprache, hier dagegen in den Landessprachen gefeiert wird, und dazu im Abendland Stillmessen üblich sind. Allein das ist ein Irrtum; denn erstlich ist auch in manchen orientalischen Kirchen die Sprache der Messe den Laien nicht verständlich, sodann ist das Latein des abendländischen Meß-

muß und dadurch ein Moment der Freiheit erhält. Eben dieses Moment der Freiheit gilt es aber nun zu ordnen, d. h. die Sakramente sind im Abendland unter dem pädagogischen Gesichtspunkt der Seelenführung in eine innere Einheit gesetzt. Zusammengefaßt: im Orient ist der Gottesdienst samt den Sakramenten Mysterienfeier und Anbetung, im Okzident ist er das auch, aber daneben tritt — und sogar übergreifend — die Rücksicht auf die sittliche Therapie der Seele hervor.

Noch ist ein Blick auf die Bilder zu werfen. An der Nuance, welche zwischen der im allgemeinen identischen Bilderverehrung in beiden Kirchen besteht, kann man den Unterschied besonders deutlich studieren. Im Orient ist der Bilderdienst nicht nur noch weiter ausgedehnt als im Okzident, durchzieht das ganze öffentliche und private fromme Leben noch mehr und hat auch in der Messe eine hohe Bedeutung, sondern es hat sich dort auch eine Bildertheologie und -philosophie entwickelt. Das heilige Bild ist seiner Form nach mit dem Prototyp identisch, welches es wiedergibt; nur sein Stoff ist irdisch. Es stellt also eine Vereinigung von Himmlischem und Irdischem dar und gilt in diesem Sinn geradezu als eine Auswirkung der Menschwerdung Gottes, wie die Sakramente Hinterlassenschaften des gottmenschlichen Lebens des Erlösers sind. Nichts kommt daher den eigentlichen Wünschen der griechischen Frömmigkeit so sehr entgegen wie das Bild, in welchem sich das Himmlische streng dem Auge in Verschmelzung mit dem Irdischen darstellt. Dem Abendland ist diese Theorie und die ihr entsprechende Praxis wesentlich fremd geblieben.

gottesdienstes und die Stillmesse nicht aus der Rücksicht auf das Mysterium, sondern aus hierarchischen und zentralistischen Gründen zu verstehen. Die zahlreichen Darbietungen religiöser Erbauung in den Landessprachen in der abendländischen Kirche (wie spärlich sind sie im Orient!) lassen darüber keinen Zweifel, daß das Mysterium nicht das letzte Wort im abendländischen Christentum sein soll.

Hier symbolisiert das Bild nur die Nothelfer, an die man sich freilich ebenso wendet, wie im Morgenland; aber eine selbständige Bedeutung kommt dem Bilde in der Theorie nicht zu.

3. Für das Leben des Christen ergibt sich in beiden Kirchen die Grundforderung, daß es als Vorbereitung auf das Jenseits gelebt werden soll. Diese Forderung führt direkt auf die Askese im Sinne des Mönchtums. Aber in der Zeit, als beide Kirchen noch eine gemeinsame Geschichte gehabt haben, haben sie — teils weil das Mönchtum keine Überlieferung aus ältester Zeit besaß, teils weil sich die Kirche nicht mehr in ein System von Einsiedeleien und Klöstern verwandeln ließ — beide geurteilt, daß sich das Mönchtum als ein besonderer Stand in der Kirche etablieren solle, daß es aber für die anderen Christen genüge, die Vorbereitung auf das Jenseits innerhalb des bürgerlichen Lebens zu üben. Daß diese Vorbereitung durch Glauben und durch Beobachtung der Sittengebote und Kirchengebote, die eine partielle Askese einschließen, zu geschehen habe, darin sind wiederum beide Kirchen einig.

Aber auf diesem Grunde — wie groß sind die Verschiedenheiten, sowohl wenn man auf die Mönche als auch wenn man auf die Laien blickt!

Das orientalische Mönchtum bietet in tausendfacher einförmiger Wiederholung im gemeinschaftlichen Leben und im einsiedlerischen — wenige bedeutende Ausnahmen abgerechnet — immer dasselbe Bild¹⁾; dagegen im Abendland — welch ein Reichtum mannigfaltigster Formen von der Schöpfung des Benediktus bis zur Schöpfung des Ignatius! Das Ideal der orientalischen Askese ist der völlig bedürfnislose, weltentrückte, kontemplierende Einsiedler²⁾,

¹⁾ Auch hier muß von der Entwicklungsgeschichte abgesehen werden, die in manchen früheren Stadien anderes zeigt, s. Holl, a. a. O.

²⁾ Den kontemplierenden Einsiedler läßt die abendländische Kirche überhaupt nur unter bestimmten Bedingungen gelten, und er ist fast vollkommen verschwunden.

der selbst des Verkehrs mit gleichgestimmten Brüdern nicht notwendig bedarf. Das Ideal der abendländischen aber ist, wie der Gang der geschichtlichen Entwicklung lehrt, der Jesuit, in welchem sich das alte Mönchtum sozusagen selbst aufgehoben hat. Analysiert man diese beiden Typen, so erkennt man: der morgenländische Mönch flieht den Mundus und das Saeculum, der abendländische flieht den Mundus und sucht das Saeculum im Dienste der Kirche umzubilden. Der morgenländische Mönch hat nur das eine Ziel, seine Seele rein zu erhalten und sich durch Askese und Meditation auf das Jenseits vorzubereiten, ja schon in diesem Leben bis an seine Pforten vorzudringen.¹ Auch der abendländische Mönch bejaht dieses Ideal, aber er verbindet es mit der anderen Aufgabe, diese Welt der Kirche, d. h. Christus, zu unterwerfen. Wieder gewahren wir, daß das Ideal des griechischen Mönchs eindeutig und jenseitig ist, das Ideal des abendländischen aber ein duales; denn mit selbständigem Anspruch tritt zu dem asketischen Jenseitigkeitsziel das diesseitige Ziel, welches die Herrschaft des Guten und Heiligen in der Welt verwirklichen will.²) Dieses Ziel entspricht genau der oben gemachten Beobachtung, nach welcher die Erlösung nicht erst in der Befreiung von der Vergänglichkeit zu unsterblichem Leben im Jenseits gegeben ist, sondern auch schon in dem Erfülltsein mit den Kräften des Glaubens und der Liebe im Diesseits. Zwar hat auch das orientalische Mönchtum ein positives Verhältnis zur Kirche: die Bischöfe werden aus ihm genommen, und die Arbeit der Klöster steht mit dem Kultus und anderen Funktionen der

¹) Hierzu führt der Natur der Sache nach nur die strengste Askese, die bis an die Entkörperung heranstreift. — Eine gewisse liebende Sorge um die armen Brüder kommt auch bei orientalischen Mönchen hier und da vor, ist aber ganz sekundär.

²) Von hier aus kann sogar die Askese nur wie ein Hilfsmittel erscheinen (s. den Jesuitenorden): „Wer auf die Welt wirken will, darf sich mit ihr nicht einlassen.“ In dieser Erkenntnis wird hier auch die Askese herangezogen.

Kirche in einer gewissen Beziehung; aber mit der Herrschaft der Kirche hat es schon deshalb nichts zu tun, weil diese Kirche, wie sich noch zeigen wird, eine Herrschaft, wie sie die abendländische Kirche ausübt, gar nicht beansprucht.

Ganz analog dem mönchischen gestaltet sich dort und hier das Lebensideal für den christlichen Laien. „Mensch, bedenke dein Ende“, ist in beiden Kirchen die Grundform aller vorgeschriebenen Lebensführung, und die Einhaltung der Sittengebote und bestimmter Kirchengebote¹⁾ wird neben der Rechtgläubigkeit im Orient und Okzident dem Laien eingeschärft. Sieht man aber näher zu, so gewahrt man, daß sich zwar noch beide Kirchen die Einschärfung der Demut gleich angelegen sein lassen, daß sie aber dann doch auseinandergehen. In welcher Weise, das kann man noch besser als an der für Laien geschriebenen Erbauungsliteratur an den religiösen Volkserzählungen studieren.²⁾ Eine schwere Melancholie liegt über dem christlichen Volk des Orients, soweit es sich auf seine Religion besinnt und von ihr lebt. Es erwartet von dieser Erde und Zeitlichkeit nichts und ist stets auf das Schlimmste gefaßt. Ergeben nimmt es dasselbe hin. Vom Standpunkt der Religion aus erscheinen auch alle politischen und Rechtsformen als ungerecht und böse; schlimm ist schon der Mundus, noch schlimmer und unverbesserlicher das Saeculum. Die passiven Tugenden sind aufs stärkste entwickelt, und soweit Selbstlosigkeit auf ihrem Grunde zu entstehen vermag, finden sich heroische und rührende Beispiele zahlreich. Ungefärbtes Mitleiden quillt überall auf zu den „Mitgenossen im Elend“, wie schon im 2. Jahrhundert der Grieche Marcion

¹⁾ Daß diese Kirchengebote nicht ganz identisch sind, ist nicht gleichgültig, vielmehr tritt auch hier der besondere Charakter beider Kirchen hervor; doch soll auf diese Feinheiten nicht eingegangen werden.

²⁾ Man schlage die „Dorfgeschichten“ Tolstojs auf, aber auch unzählige russische Novellen und Romane bieten dieselben Belege.

seine Konfessionsgenossen nannte. In dieses trübe hoffnungslose Dunkel, das alle Sinne und Aktionen erstarren läßt, fällt zwar der Glaubens- und Hoffnungsstrahl der zukünftigen Welt; aber er erwärmt und erleuchtet nur einen schmalen Weg; rechts und links bleibt alles schwarz und grauenhaft wie zuvor. Nicht einmal dazu reicht auf Erden das Licht, um sich in seinem Scheine untereinander zu verbinden und gemeinsam den Widerstand zu leisten, den der einzelne nicht zu leisten vermag. Nein — jeder steht im Dunkel für sich und sieht seinen Nächsten nur als traurigen Schatten an sich vorüberziehen. Anders in der abendländischen Kirche: zwar alle diese Gefühle und Stimmungen sind auch dort bekannt, aber man soll in ihnen nicht stecken bleiben, man soll an sich selbst arbeiten und erhält die Verheißung des Fortschritts, und man soll dem Übel widerstehen und erhält die Verheißung des Siegs, wenn auch nicht eines vollkommenen. Auch soll man nicht daran verzweifeln, in dieses Saeculum die Gerechtigkeit und die Kräfte des Guten, welche die Kirche darbietet, einzuführen, vielmehr soll man ein Mitarbeiter und Mitstreiter Gottes und der Kirche werden in der freudigen Zuversicht, daß es gelingen kann, die Herrschaft Gottes in der Welt aufzurichten. Neben den passiven Tugenden gilt es also die aktiven zu pflegen, sich durch dieselben miteinander zu verbinden und nun in Gemeinschaft unter der Fahne der Kirche der Welt zu Leibe zu gehen, um sie zu unterwerfen.

4. Unter der Fahne der Kirche — was bedeutet die Kirche im Orient und im Okzident und wie stellt sie sich zum Staat und zum Volkstum? Das ist das umfangreichste Kapitel, aus dem nur die Hauptabschnitte hervorgehoben werden können. In beiden Kirchen gilt die Kirche als die Hüterin des christlichen Erbes (der Tradition), als die Lehrerin des wahren Glaubens, als die Verwalterin der göttlichen Gaben und als die Mutter der Gläubigen; aber auf diesem gemeinsamen Grunde sind die Unterschiede so groß,

daß man sie auf Antithesen zu bringen vermag. Von einem Differenzpunkte aus ist die Entwicklung dort und hier in entgegengesetzter Richtung gegangen:

Morgenland:

(a) Die Kirche ist primär und ganz wesentlich Jenseitigkeitsanstalt; sie erfüllt die Gläubigen mit den Kräften der himmlischen Welt, die auf das Jenseits vorbereiten und einen Vorschmack desselben bieten; die sittlichen Impulse, die sie gibt, sind daher primär weltflüchtiger Art (negative und passive Tugenden).

(b) Die Kirche bedarf des Weltgeistlichen und des Mönchs; in der Schätzung aber ist dieser jenem faktisch übergeordnet, weil er dem Jenseits nähersteht; auch ist die Spannung zwischen beiden nicht gering.

(c) Der Weltgeistliche ist primär priesterlicher Liturg und nur sekundär richterlicher Seelenleiter.

(d) Da die Kirche es allein mit der Seligkeit ihrer Glieder zu tun hat, soll sie hienieden kein Staat sein; sie

Abendland:

Die Kirche ist Jenseitigkeitsanstalt, aber sie ist zugleich das Reich Gottes auf Erden; daher kommt es neben den weltflüchtigen Tugenden auf die weltbeherrschenden an, und der einzelne soll und muß von der Kirche eine positive sittliche Charakterbildung empfangen.

Die Kirche bedarf des Weltgeistlichen und des Mönchs; in der Schätzung aber ist jener diesem übergeordnet, weshalb auch fast alle Mönche zugleich Priester sind. Die Welpriester und Mönche stehen sich sehr nahe.

Der Weltgeistliche ist priesterlicher Liturg und richterlicher Seelenleiter; aber faktisch überragt seine Wirksamkeit als Seelenleiter jene andere Funktion.

Da die Aufgabe der Kirche auch Verwirklichung der alles umspannenden Herrschaft Christi auf Erden ein-

ist die himmlische Gottesstadt.

(e) Die Organisation der Kirche bedarf daher auch keine weltliche Regierungsgewalt und keine höhere Instanz als die einer heiligen Ratsversammlung für Glaube und kirchliche Sitte, die mit unfehlbarer Sicherheit nach den Vorschriften des Altertums entscheidet.

(f) Weil die Kirche kein Staat ist und im Grunde keine positiven irdischen Aufgaben hat, so kann und soll sie sich vertrauensvoll dem Staate in Unter- und Überordnung zugesellen unter der Voraussetzung, daß der Lenker des Staats orthodox ist. Das höchste Ideal auf Erden ist eine allgemeine orthodoxe Kirche im engen Bunde mit dem orthodoxen Weltkaiser; doch ist die Verwirklichung dieses Ideals nicht notwendig. Auch mehrere orthodoxe Staaten mit den zugehörigen orthodoxen Staatskirchen können nebeneinander bestehen.¹⁾

schließt, muß sie ein Staat sein.

Die Organisation der Kirche bedarf daher einer wirklichen und stetigen Regierungsgewalt, die mit unfehlbarer Sicherheit ex sese entscheidet. Eine solche ist nur in einem absoluten Monarchen als Stellvertreter Christi auf Erden gegeben.

Weil die Kirche das gottgewollte Reich auf Erden ist, so kann es nur eine einheitlich regierte und in sich nicht differenzierte Kirche geben, also nicht verschiedene Staatskirchen. Die Staaten selbst aber haben nur soweit ein sittliches Recht auf Existenz, als sie sich in allen Grundfragen der sittlich-sozialen Lebensbewegung dem Kirchenreiche unterordnen. Die es nicht tun, können eben nur ad tempus ertragen werden. Die Idee des Weltkaisers aber ist des Antichristentums verdächtig.

¹⁾ Es ist höchst bezeichnend, daß sich im Morgenland jeder Nationalitätssplitter, der zur Nation wird, alsbald und wie selbstverständlich dem Patriarchat von Konstantinopel entzieht und seine eigene orthodoxe Nationalkirche bildet. Auf diese Weise ist jenes Patriarchat bereits

(g) Die Kirche bedarf unter der Voraussetzung, daß der Staat orthodox ist, keiner anderen Selbständigkeit, Freiheit und Herrschaft als derjenigen, die ihr Kultus und ihre Kirchensitte verlangen.

(h) Da die Kirche über Lehre, Kultus und Kirchensitte hinaus keinen Spielraum begehrt, so soll sie sich nicht nur dem orthodoxen Staat zugesellen, sondern sich auch an Volkstum und volkstümliche Sitte anschmiegen und sie, unter der Voraussetzung, selbst als das nationale Palladium zu gelten, pflegen und konservieren (patriotische Kirchlichkeit). Daher sollen auch die Priester verheiratet sein und im bürgerlichen Leben stehen.

Die Kirche bedarf der vollen Selbständigkeit gegenüber dem Staat, der absoluten Freiheit und Aktionsfreiheit gegenüber der Welt sowie aller äußeren Mittel des Rechts und der Strafgewalt, die auch die Staaten für ihre Regierung bedürfen.

Da Volkstum, volkstümliche Sitte und Patriotismus zum Saeculum gehören, so bedürfen sie der kirchlichen Leitung und der Durchdringung mit kirchlichem Geiste, um überhaupt erträglich zu sein. Nationalkirchen sind ebenso schlimm wie Staatskirchen, wenn das Nationale innerhalb der Kirche mehr sein will als eine Etikette. Welcher Spielraum dem Nationalen sonst gewährt werden kann, bestimmt die Oberleitung nach universalkirchlichen politischen Erwägungen. Alle Priester müssen unverheiratet sein, um nicht in das nationalbürgerliche Leben verflochten zu werden.¹⁾

ganz zusammengeschrumpft — unter Protesten, die gar nicht durchschlagend sein konnten, weil jene kirchenpolitisch Abtrünnigen den volks- und staatskirchlichen Geist der Kirche für sich haben.

¹⁾ Auch in den mit ihr unierten orientalischen Kirchen arbeitet

(i) Da die Kirche alles, was nicht Lehre, Kultus und Kirchensitte ist, dem Staat und dem Volkstum überläßt, so kann und will sie selbst in absoluter Unveränderlichkeit verharren. Eben darin erblickt sie ihre göttliche Legitimität und Wahrheit und faßt deshalb sich und ihre Tradition als das von Gott selbst gewirkte „Altertum“. Von hier aus beurteilt sie das Neue, von welchem sie das ganze Abendland erfüllt sieht, schon deshalb, weil es neu ist, als Würdelosigkeit, schlimme Zerfahrenheit und Häresie.

Die Kirche ist durch ihren Glaubens- und Sittlichkeitsbesitz unveränderlich und genau dieselbe, die sie bei ihrer Stiftung war. Aber weder sind Kultus, Disziplin und Kirchensitte ebenso unveränderlich — namentlich die beiden letzteren können von der Kirchenregierung eingreifend umgestaltet werden —, noch schließt der unveränderliche Glaubensbesitz (Tradition) es aus, bisher nicht definierte Glaubenslehren nunmehr zu definieren und unbestimmtere Fassungen durch bestimmtere zu ersetzen. Das Traditionsprinzip in der Hand des Papstes wird faktisch zum Progressionsprinzip, wenn die Kirche, um ihre Stellung in der Welt zu befestigen, Neuerungen nötig hat.

Überblickt man diese Tabelle und die drei Abschnitte, die ihr vorangehen, so kann man über Geist und Art der morgenländischen Kirche nicht im Zweifel sein. Sie ist das fast vollkommene Beispiel einer zuversichtlichen Jenseitigkeitsreligion, die, indem sie das Höchste in Aussicht stellt — zukünftiges göttliches Leben —, die Erde nur noch mit dem Fuße streift, die in bezug auf das irdische Leben zwar

die römische Kirche auf den Priesterzölibat hin, wenn sie ihn auch einstweilen nicht fordert.

im Bunde steht mit der Moral und der höchsten sittlichen Anspannung, aber diese in der Richtung der Askese leitet, die neben der Zubereitung auf das Jenseits, welche in der Askese liegt, ihren Gläubigen in dem Kultus, in den Sakramenten und namentlich in den Bildern einen heiligen ästhetischen Genuß und den Vorschmack des göttlichen Lebens der Unsterblichkeit bereitet, und die endlich in den Engeln und Heiligen eine Kette von Heilanden und Helfern schauen läßt, die vom Himmel zur Erde führt und abwärts und aufwärts wirksam ist. Der Vorschmack und Genuß des himmlischen Lebens entsteht aber auch in der Kontemplation und Meditation der Gottheit, des Gottmenschen, des ganzen oberen Kosmos und des Kultus, also in der Mystik. Ein tiefer, zur Todessehnsucht gesteigerter Pessimismus in bezug auf die Erde und das Erdenleben und ein vollkommener religiöser Quietismus ist das Korrelat zu der sicheren Hoffnung auf das Jenseits und zu den ästhetisch-mystischen Genüssen, die mit allem Ernste als tiefe Tröstungen empfunden werden. Da aber kein Gemeinwesen und namentlich kein Volk in Pessimismus und Quietismus verharren kann, so tritt im Orient neben die Kirche das volkstümlich-nationale Leben, zwar nicht mit voller Naturkraft — das läßt die religiös-kirchliche Stimmung nicht zu —, aber doch als der allein aktive Faktor. Die Kirche hat, aus der Not eine Tugend machend, ihm und dem Staate den weitesten Spielraum lassen müssen. So ist eine paradoxe Verbindung von Religion und Kirche einerseits und Volkstum und Staat anderseits entstanden, die die Kirche auf die tiefe Stufe einer zeremoniösen Kultusanstalt für alle diejenigen herabsetzt, die der Jenseitsverkündigung und der Askese nicht zugänglich sind. Und diese Verbindung hat ferner die Kirche in ein nationales Palladium verwandelt, um welches geschart, Volk und Staat ihre Eigenart und Unabhängigkeit sichern und verteidigen. Wer aber als ernster orientalischer Christ, gestützt auf die nicht ver-

gessenen Worte Christi und die asketischen Anweisungen der Kirche, in dieser Geltung der Kirche als purer Kultusanstalt und als gefügiger Gehilfin des nationalen Staats eine entsetzliche Verkehrtheit empfindet, flüchtet sich entweder resigniert in das Kloster — obschon es auch da Mönche genug gibt, die das Staatskirchenideal aufrechterhalten — oder wird, noch konsequenter, zum entschlossenen Sektierer und zum „ausbrüchigen“ frommen Anarchisten, der der Kirche, dem Staat und der Gesellschaft samt ihrer ganzen Kultur in Kraft der Sprüche Jesu den Krieg erklärt. Der religiöse, sanfte und doch alles zerstörende Anarchismus Tolstois ist der Revers der Münze, die im Avers die dem Staate völlig eingeschmiegte orthodoxe Kirche zeigt.¹⁾ Die vollkommene Verquickung von Staat und Kirche, die im geheimen doch als die unvereinbaren Gegensätze von Diesseits und Jenseits, Aktivität und Quietismus empfunden werden, hat die Folge, daß für Tausende das System aus dem Gleichgewicht kommt: die einen sehen dann in der Kirche lediglich das nationale Palladium, ohne sich um ihren religiösen Geist noch im geringsten zu kümmern,²⁾

¹⁾ Eine geheime Bewunderung und Verehrung Tolstois herrscht bis tief in die Kreise der russischen Geistlichen, Mönche und Staatsbeamten hinein; denn indem er die Staatskirche, den Staat und die Kultur negierte, verfolgte er die stärkste, wenn auch niedergehaltene Stimmungslinie des morgenländischen Christentums. So wie diese Kirche ist, müßte sie ihn zugleich verdammen und apotheosieren. Sie hat auch etwas Ähnliches wirklich getan. — Daß auf dem Boden der eigentlich griechischen Kirchen keine Tolstois hervorgetreten sind, erklärt sich erstlich daraus, daß zahllose Tolstois schweigend ihr Leben führen, sodann daraus, daß diese Kirchen Jahrhunderte hindurch unter dem Türken standen, unter dessen Druck jeder Grieche zur Verteidigung seiner nationalen Staatskirche genötigt war (s. o.), also die „ausbrüchige“ Frömmigkeit nicht aufkommen lassen durfte.

²⁾ Das gilt z. B. von zahlreichen gebildeten Russen und Armeniern, und bei anderen morgenländischen christlichen Völkern ist es nicht anders. Die schrecklichen Greueltaten patriotischer Banden auf der Balkanhalbinsel zeigen, daß, wo der Patriotismus entflammt ist, zwar nicht die

und die anderen sehen umgekehrt in Staat und Gesellschaft die babylonische Macht, welche der religiöse Geist negieren und zertrümmern muß.

Wie hat diese so beschaffene Kirche entstehen können? Daß sie nicht einfach die Fortsetzung der Jüngergemeinde in Palästina ist, ist ohne weiteres klar und bedarf keines Wortes. Aber ebenso klar ist auch die positive Antwort: Diese Kirche ist die stehengebliebene religiöse, philosophische und ästhetische Kultur des Morgenlands des 3. Jahrhunderts, mit der freilich zwei gewaltige Veränderungen vor sich gegangen sind, durch die sie erst stabilisiert worden ist. Diese beiden Veränderungen sind darin gegeben, daß erstens durch den Eintritt des Christentums in dieses Gefüge alle nicht mehr erträglichen grob polytheistischen Elemente ausgetilgt worden sind ¹⁾ und ihm durch die Einführung der beiden Testamente ein Zentrum von besonderer religiöser Kraft und Fülle gegeben worden ist, ²⁾ und zweitens, daß dieses Christentum eine Organisation der Gesellschaft von unvergleichlicher Stärke mitbrachte, welche allen Rivalen fehlte ³⁾ und den genialen Konstantin veranlaßte, auf den schon vollzogenen Bund zwischen der griechischen religiösen Hochkultur und dem Christentum das staatliche Siegel zu drücken. ⁴⁾

Kirche, wohl aber die Christlichkeit der Kirche vollkommen ausgeschaltet ist.

¹⁾ In feiner und bedingter Form sind sie alle noch vorhanden.

²⁾ Ein „Mythus“, der alle übrigen Mythen verblassen ließ.

³⁾ Wie hat sich Julian darum bemüht, eine solche Organisation für seine dem damaligen Christentum innerlich nahe verwandte Religion zu schaffen!

⁴⁾ Dadurch ist es gekommen, daß diese Form der neuplatonisch-ästhetisch-quietistischen Kultur zum staatlichen Palladium werden konnte, was keiner ihrer anderen Spielarten zuteil geworden ist und als eine der paradoxesten Tatsachen der Weltgeschichte erscheint.

Kann man zweifeln, daß der Geist der morgenländischen Kirche den Geist der griechischen religiösen Hochkultur des 3. Jahrhunderts wiedergibt? Dort und hier Tod und Leben — „Sterbliche“ und „Unsterbliche“ — der Grundgegensatz; dort und hier die Sehnsucht, ihn zu überwinden, hier aber mit der plerophorischen Zuversicht, daß er überwunden sei; dort und hier die Mysterien, die Kontemplation und die Askese als die Mittel der Aneignung des Heils; dort und hier der ästhetische Genuß des Heiligen schon im Diesseits; dort und hier der Mysterienkultus und die Bilder; dort und hier die tiefe pessimistische Stimmung gegenüber der Welt, der Quietismus, die Scheu vor dem Mundus und Saeculum und die Weltflucht! Was hinzugetreten ist, ist der neue „Mythus“,¹⁾ der durch seine Kraft und Fülle die alten überwunden hat,²⁾ und ist die staatliche Gewalt, die sich durch die kirchliche verstärkt hat, um sie dann ihrerseits wiederum zu verstärken: Plotin, Christus,³⁾ Konstantin — das sind die Grundsäulen des großen Gefüges!⁴⁾

Sofern die religiöse, philosophische und ästhetische Kultur des Morgenlands des 3. Jahrhunderts das Ergebnis der Gesamtgeschichte des Morgenlands — in der letzten großen Hauptphase unter Führung der Griechen — ist, repräsentiert die morgenländische Kirche bis heute eben dieses Ergebnis. Und zwar repräsentiert sie es heute noch in der Zuständlichkeit des 3. Jahrhunderts. Die morgenländische Kirche ist in kultureller, philosophischer

¹⁾ Als Evangelium im Sinne der Sprüche Jesu und als Evangelium im Sinne der Verkündigung des Gottmenschen. Ich brauche hier das Wort „Mythus“ in dem antiken Verständnis.

²⁾ In christlicher Umformung kehrte freilich ein Teil von ihnen wieder zurück, mußte sich aber nun in den Heiligengeschichten mit dem zweiten Platze begnügen.

³⁾ Als Lehrer (durch seine Sprüche) und als dogmatischer Christus (der Gottmensch).

⁴⁾ Man vergleiche hierzu die posthume Schrift von G. Loescheke, *Zwei kirchengeschichtliche Entwürfe*, 1913.

und religiöser Hinsicht das versteinerte 3. Jahrhundert. Selbst alle psychologischen und Gemütsmomente, die im 3. Jahrhundert durch die äußere und innere Geschichte hervorgerufen waren — die Ermüdung, der Quietismus, der partielle Verfall, der Weltüberdruß, die Sehnsucht nach dem Jenseits und die Zuversicht, es gewonnen zu haben —, sind hier auf immer konserviert.¹⁾ Sofern und soweit ein aktives Element hinzugekommen ist, hat es Konstantin hinzugefügt, und es ist daher auch schließlich rein staatlich geblieben.

Damit ist auch gesagt, in welchem Sinne der Geist der morgenländischen Kirche als Rassegeist in Anspruch zu nehmen ist. Gewiß läßt sich etwas von spezifisch griechischem Geist in ihm spüren, vor allem im Platonismus der Kirche, sodann in ästhetischer Hinsicht (Eigenart des Bilderdienstes); aber der große Gegensatz: „Sterbliche — Unsterbliche“ und seine Überwindung ist nicht spezifisch griechisch, sondern auch orientalisch;²⁾ der Platonismus

¹⁾ Die Jahrhunderte der dogmatischen Kämpfe haben der Kirche den unvergleichlichen Dienst getan, das Herzstück ihres Glaubens — das Stück, welches sie als erlebte und fortwirkende Tatsache dem neuplatonischen Lehrgebäude einfügte — zu präzisieren und zu sichern. Aber an der Stimmung und Art des Glaubens und der Weltanschauung des 3. Jahrhunderts haben sie schlechterdings nichts geändert, und ein Origenes besaß jenes Herzstück auch schon so sicher wie die späteren Jahrhunderte, wenn er auch in den Formeln unpräziser und in der Weltanschauung hellenischer und freier war. Über das 3. Jahrhundert darf man aber nicht hinaufgehen; denn das 2. Jahrhundert bietet noch ein wesentlich anderes Bild. Andererseits darf man unter das 3. Jahrhundert nicht heruntergehen; denn die folgenden Jahrhunderte haben überhaupt keinen selbständigen „Geist“ und haben auch dem Geist des 3. Jahrhunderts nichts Geistiges, sondern nur alten und neuen Aberglauben hinzugefügt.

²⁾ Die Versuche zur Überwindung des großen Gegensatzes durch Mystik sind überhaupt nicht genuin griechisch, sondern orientalisch; aber die Versuche, auf dem Wege des denkenden Geistes die Überwindung herbeizuführen, sind allerdings griechisch.

hat im Neuplatonismus überhaupt und im kirchlichen Neuplatonismus insbesondere ebenfalls sehr starke orientalische Einflüsse erlebt, und das Ästhetische anlangend, so hat das Griechentum in der Kirche seine ganze Plastik darangeben und außerdem die fast unvollziehbare Aufgabe auf sich nehmen müssen, statt einer Ästhetik des Sinnlichen und des Lebens eine Ästhetik des Übersinnlichen und des Todes auszubilden.¹⁾ Daß der Geist der morgenländischen Kirche spezifisch griechisch sei, darf man daher nicht behaupten. Er ist der Geist des im 3. Jahrhundert perfekten Synkretismus, an welchem der ganze Orient seinen Anteil hat. Also ist der Geist der morgenländischen Kirche kein Rassegeist; er ist auf Grund weit zurückliegender und sehr mannigfaltiger Anlagen verschiedener Völker, die allmählich eine gemeinsame Geschichte erlebten, der Exponent dessen, was die politischen und intellektuellen Erlebnisse in einer langen Geschichte aus diesen Völkern gemacht haben. Das Griechische hatte dabei in bezug auf den Geist und die Unifizierung die Führung, weil die Erlebnisse dieses Volks tiefere waren als die der anderen Völker und weil es durch Alexander den Großen die orientalischen Völker mit seiner Kultur überzog. Es behielt auch in der Gesamtkirche zunächst²⁾ die Herrschaft, weil der Staat griechisch war.

Es erheben sich aber, bevor wir nochmals einen Blick auf das Abendland werfen, hier zwei Fragen: Wie war es möglich, daß sich die von Palästina ausgegangene Bewegung so rasch in die religiöse, philosophische und ästhetische Kultur der Zeit einfügte, also, wie es scheint, ihre Eigenart so schnell aufgab? Und wie hat sich das kirchliche Gebilde,

¹⁾ In dem Heiligentypus entkörperter Erhabenheit und in gewissen Anfängen der Seelenmalerei ist diese Aufgabe vollzogen — soweit sie damals vollziehbar war. Daß sie schließlich doch nicht unvollziehbar ist, hat die von Cimabue und Giotto anhebende Entwicklung gezeigt.

²⁾ Nur zunächst — die Abbröckelung der einzelnen morgenländischen Völker begann sehr bald.

das im 3. Jahrhundert entstanden und von Konstantin staatlich approbiert worden ist, so unverändert nun 1600 Jahre erhalten? Beide Probleme hängen aufs engste zusammen.

Die erste Frage mag befremdlich erscheinen.¹⁾ Hat nicht die Kirche drei Jahrhunderte lang einen schweren Kampf mit dem Staat und der Gesellschaft geführt? Hat sie in diesem Kampf nicht ihre Eigenart verteidigt und zum Siege geführt? Was will man also mehr von ihr verlangen? Nun — es wäre zu zeigen, daß sich die Kirche in dieser ganzen Zeit mindestens ebenso stark dem Staat und der Gesellschaft aufzudrängen und mit den Kräften dieser seiner Gegner sich selbst auszugestalten getrachtet, und daß sie bei diesen erfolgreichen Versuchen ihre von den Propheten und von Jesus herstammende Eigenart als private und brüderliche Religion zu einem großen Teile schon bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts eingebüßt hat. Doch würde hier

¹⁾ Die tiefste Antwort auf diese Frage liegt an einem Punkte, der hier nicht erörtert werden kann: Das Evangelium war keine „religio publica“ und sollte in seinem Sinne auch keine solche werden. Das Evangelium bezieht sich auf das Individuum und seine Seele und auf die Brüder. Jünger Jesu konnte und sollte man sein innerhalb der jüdischen Volks- und Kultusgemeinschaft. Fiel diese weg, so blieb zunächst ganz unbestimmt, wie es nun mit der religio publica gehalten werden sollte. Viele Möglichkeiten taten sich auf. Entwickelte sich auch alsbald der Christuskultus zum Herzstück einer neuen religio publica, so fehlte diesem Mittelpunkt doch noch die ganze Peripherie. Diese mußte aus den Impressionen der Umwelt geschaffen werden, soweit man nicht durch Vermittlung des heiligen Buchs doch wieder auf das Judentum zurückgriff. Fragt man also, warum die christliche Religion so schnell ihre Eigenart aufgegeben hat, so muß die erste Antwort lauten: eine Eigenart als religio publica hat die christliche Religion niemals verloren, weil sie sie niemals besessen hat. In der zweiten Antwort müßte man sodann auf eine gewisse Wahlverwandtschaft zwischen dem Evangelium (bzw. auch dem Spätjudentum) und einigen neuplatonisch-stoischen Hauptgedanken und Richtlinien hinweisen. Nun erst käme die Antwort, die im Texte gegeben ist.

der Nachweis zu weit führen.¹⁾ Wichtig ist in diesem Zusammenhang aber folgendes: Die ganze morgenländische Kirche hat von Paulus und Johannes, die nur zum kleinsten Teil verstanden worden sind, bis zu den Tagen Konstantins nur zwei geistig wirklich hervorragende Männer besessen²⁾ — Clemens Alexandrinus und Origenes. Da diese aber synkretistische Platoniker waren, die das Christentum in die Denkweise der Zeit hineinzogen, so diente ihr Werk nur zur Verstärkung des herrschenden Zugs der Zeit in der Kirche. Die morgenländische Kirche hat keinen christlichen Denker erlebt, der die Gedanken des Apostels Paulus aufgenommen und fortgesetzt hätte,³⁾ keinen, der gar die Verkündigung Jesu zum Fundament einer wirklichen Neubildung gemacht hätte, also überhaupt keinen, der mit kongenialer Originalität die neue Predigt gestaltete. Daß hier nicht Unmögliches verlangt wird, zeigt ein Blick auf die Geschichte der abendländischen Kirche, die freilich eine selbständigere Entwicklung viel leichter hatte, weil die religiöse und philosophische Kultur, die ihr gegenüberstand, ungleich schwächer und oberflächlicher war als die griechisch-morgenländische. Es soll auch

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung: „Über das Verhältnis von Staat und Kirche bis zur Gründung der Staatskirche“ in der „Kultur der Gegenwart“. Der außerordentlich kräftige Missionstrieb der Kirche, den sie vom Judentum geerbt, aber noch verstärkt hat, kommt hier besonders in Betracht. Mission im großen Stil aber kann man nicht treiben, ohne sich dem Missionsfelde in immer steigendem Maße anzupassen.

²⁾ Sie hat Heroen der Geduld, der Aufopferung und des Todesmuts zahlreich besessen.

³⁾ Mit dem meisten Recht läßt sich das noch von Marcion einerseits, von Irenäus anderseits sagen; aber der prinzipielle Dualismus jenes verdarb seine besten Einsichten, und dieser blieb in ganz ausgezeichneten Ansätzen stecken und war schließlich, als ein zwar hervorragender, aber für die große Aufgabe doch zu enger Kopf, nicht fähig, die apologetische Theologie seiner Vorgänger, die die neue Religion grundlegend hellenisierten, zu durchbrechen.

der hohe Wert des engen Bundes der neuen Religion mit dem Hellenismus — bis zur endgültigen Verschmelzung hin — gar nicht in Abrede gestellt und überhaupt nichts kritisiert werden, sondern nur um die Tatsache handelt es sich, daß sich die morgenländische Kirche nicht nur mit Elementen des Hellenismus erfüllt, sondern diesen Hellenismus selbst, wie er auf der Stufe des 3. Jahrhunderts sich entfaltet hatte, in sich verewigt hat.¹⁾

Was aber von den drei ersten Jahrhunderten der morgenländischen Kirche gilt, gilt auch von den folgenden — die Kirche hat keine kraftvollen, originalen Denker erlebt oder vielmehr: ihre kraftvollen Männer, an denen es nicht gefehlt hat, waren keine dem Evangelium kongenialen Denker, und ihren Denkern mangelte, sei es jede Ursprünglichkeit, sei es die Kraft, sich durchzusetzen. Die Kappadozier, ihre besten Theologen, können doch höchstens als Denker zweiten Ranges bezeichnet werden; wirkliche Originalität fehlte ihnen vollkommen, und sie waren und blieben als Origenesschüler völlig eingetaucht in den Geist und die Stimmung des 3. Jahrhunderts. Die antiochenischen Theologen aber,²⁾ welche kräftige Versuche gemacht haben, die Kirche aus diesem Geist und dieser Stimmung herauszu-

¹⁾ Wodurch sich die Kirche noch immer von anderen Spielarten des Hellenismus eigenartig unterschied und welche Elemente sie aus dem Judentum und der evangelischen Verkündigung als konstitutive noch beibehalten hat, davon ist hier nicht zu handeln, da diese Elemente den Geist und die innere Stimmung, die die Kirche mit dem Hellenismus des 3. Jahrhunderts teilte, nicht wesentlich modifizierten. Aber freilich dadurch modifizierten sie sie, daß sie auf Grund der beiden Testamente und sub specie Christi eine Gewißheit hinzufügten, die geradezu als die Eigenart der Kirche bezeichnet werden darf. Wenn man in der philosophischen Dogmatik der Kirche ihre Eigenart erblickt (Trinitätslehre und Christologie), so ist das zunächst ein Irrtum. Aber für das unphilosophische Motiv hinter diesen hellenischen Gedankenbildungen („Gott war in Christus“) ist die Behauptung richtig.

²⁾ An ihrer Spitze Paul von Samosata.

führen, waren doch nicht kräftig genug, um sich durchzusetzen, und blieben trotz aller Anläufe, die Methistorie an die Stelle der Metaphysik zu setzen, durch ihre Hochschätzung des Kosmologischen und Mönchischen selbst im alten Geiste stecken. Vor allem aber — die bereits im 4. Jahrhundert einsetzenden und beharrlichen Versuche des Staats, die Eigenart der Kirche, wo sie ihm unbequem war, zu beugen und zugleich den Rest ihrer Selbständigkeit auszutilgen, nötigten die Kirche zu den schwersten Kämpfen. Diese vermochte sie nur zu führen, indem sie ihre gegebene Eigenart jeder Kritik und jeder Änderung entzog.¹⁾ Der teils latente, teils offene, aber in Wahrheit ununterbrochene Krieg mit dem Staat von Athanasius bis zum Bilderstreit ließ innerkirchliche Reformationsmöglichkeiten gar nicht aufkommen. Nach dem Ausgang des Bilderstreits wurde schließlich die endgültige Regelung gefunden: die Kirche verlor ihre Selbständigkeit, aber behielt ihre Eigenart, mit der der Staat sich fortan nicht nur abfand, sondern nunmehr wirklich zu befreunden vermochte. Diese Eigenart war noch immer der Geist des 3. Jahrhunderts. Ihn haben Männer wie Athanasius, Cyrill, Dioskur, Maximus Confessor und Theodorus Studita durch die lange Reihe der Jahrhunderte hindurch konserviert und gerettet, gerettet vor einer cäsaropapistischen Religion, deren Sieg eine vollkommene Profanisierung bedeutet hätte.²⁾ Calvins und Crom-

¹⁾ Zu werden, was sie wurde, dazu nötigte die Kirche der Kampf mit dem Gnostizismus; zu bleiben, was sie war, dazu nötigte sie der Kampf mit dem Staat.

²⁾ Man tadelt auch heute wieder die Herrschsucht eines Athanasius und die rücksichtslose Weltpolitik der alexandrinischen Patriarchen; aber diese Politik galt nicht nur der Schöpfung eines alexandrinischen Kirchenstaats, sie galt auch der Erhaltung der Eigenart und Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat. Der Kampf des Athanasius und seiner Freunde gegen Konstantius ist wie der Kampf der Bischöfe gegen die bilderstürmenden Kaiser zu beurteilen.

wells hat die Kirche des Morgenlands nicht erlebt — doch hat es an Männern, die ihnen nahe kamen, nicht gefehlt — und im Kampf um ihre Eigenart nicht erleben können. Diese hat sie behauptet. Aber anderseits — auch die Absichten Konstantins waren erst im 9. Jahrhundert wirklich realisiert: der Staat umklammerte dauernd die Kirche, wenn er ihr auch ihre Eigenart lassen mußte. Der Beharrungszustand war erreicht, und beide Teile waren zufrieden, wenn auch (s. o.) eine starke gegensätzliche Unterströmung im geheimen in der Kirche nachblieb. Das paradoxe sozialpolitische, staatlich-kirchliche Gebilde, welches nun perfekt war — der omnipotente Staat und die quietistische Kultuskirche in unauflöslicher Verbindung und doch im letzten Grunde kontradiktorische Gegensätze, an beide das Volkstum angeschmiegt —, hat sein Existenzrecht durch seine Dauer bewiesen und beweist es noch immer.¹⁾ Der Eintritt der Slawen in diese Kirche und ihr Aufstieg bis zu einer Weltmacht hat schlechterdings nichts an der morgenländischen Kirche geändert. Mag sie slawischen Geist in sich aufgenommen haben oder nicht — eine Modifikation ihrer Eigenart hat sie dadurch an keinem Punkte erlebt, ja eine solche Modifikation in reformatorischem Sinne ist von den Slawen niemals auch nur versucht worden.²⁾ Die

¹⁾ Wenn eine historische Entwicklung bis zur *complexio oppositorum* vorgeschritten ist, d. h. wenn sie die großen Gegensätze in ihrer Mitte zu umspannen vermag, ist sie stets am machtvollsten und dauerndsten. Daß sich die morgenländische Ordnung der Dinge nun schon mehr als tausend Jahre erhalten und von Konstantinopel nach Petersburg verpflanzt hat, verdankt sie der gewonnenen Fähigkeit, jene *complexio* zu vollziehen. Im Morgenland vollzieht sie sich so, daß die Rollen an den Staat und die Kirche, obschon sie zu einer Einheit verschmolzen sind, verteilt sind; im Abendland stellt die Kirche selbst die *complexio oppositorum* dar, und so ausgerüstet stellt sie sich dem Staat gegenüber.

²⁾ Wie anders die abendländischen Slawen; man erinnere sich der husitischen Bewegung! Auch hier sieht man wieder, daß es die Rasse allein nicht macht und daß die erlebte Geschichte mächtiger ist.

niederdrückende, dumpfe Macht des kirchlichen Quietismus ließ auch hier wohl mönchischen Heroismus aufkommen und stoßweise anarchischen mönchischen Radikalismus (s. o.), nicht aber Reformation. Aber starr und sicher hält sich doch dieses staatlich-kirchliche Gebilde samt dem ihm eigentümlichen Geiste in der Geschichte aufrecht,¹⁾ gegenüber der Empfindungsweise, der Kultur und den reformatorischen Freiheitskämpfen und -errungenschaften des Abendlands; ja es lehnt sie als seine Feinde ab.²⁾

Der Geist der abendländischen Kirche — schon am Ende des 1. Jahrhunderts spürt man ihn im Briefe des römischen Klemens, obschon dieser Brief noch in griechischem Gewande steckt. Man spürt ihn in Tertullian und Novatian, den *adsertores evangelii*, in Cyprian, dem gewaltigen Kirchenorganisator, in den Maßnahmen und praktischen Ordnungen der römischen Bischöfe, in den Gedanken und Anordnungen über Kircheneinheit und Kirchenzucht, in den Invektiven des Luzifer von Cagliari und des Hilarius von Poitiers gegen den Kaiser und den Staat, am selbstbewußtesten und kräftigsten in der Haltung des Ambrosius

¹⁾ Der russische Großstaat, der an die Stelle des byzantinischen getreten ist, ist ein Beweis, daß von Konstantin etwas Geschlossenes und Dauerhaftes begründet worden ist.

²⁾ Die teilweise Rezeption der abendländischen Zivilisation darf über diese Tatsache nicht täuschen. Auch die Japaner treten ja nicht dadurch schon in die abendländische Kulturgemeinschaft, daß sie sich unsere Zivilisation, die doch vor allem Technik ist, aneignen. Ob die abendländischen Dynastien in Rumänien, Griechenland und Bulgarien den Geist des Morgenlandes und seiner Kirche stärker beeinflussen werden als die abendländische Dynastie in Rußland dieses Reich, muß man abwarten. Möglich wäre es, da für kleinere Staaten die Macht der Überlieferung nicht so gewaltig ist wie für größere. Übrigens werden die zukünftigen Herrscher jener drei Reiche sämtlich orthodox sein, und daß ihnen dann die Orthodoxie, weil sie zugleich Patriotismus ist, in Fleisch und Blut übergehen wird, ist nach dem russischen Vorbild immerhin wahrscheinlich.

von Mailand. Wo dieser Geist gezwungen wird, in den Spuren des griechischen Geistes zu gehen, bleibt er in den vier ersten Jahrhunderten noch weit hinter diesem zurück; aber wo es sich um kraftvolles Erfassen der Wirklichkeit, um aktive Christlichkeit, um kirchliche Selbständigkeit und um den entscheidenden Einfluß des Christlichen auf das Leben handelt, da ist er dem griechischen Geist schon damals überlegen gewesen. Dann aber erschien der Abendländer, der den ganzen Geist des griechischen Christentums in sich aufgenommen und tiefer verarbeitet hat als irgendein griechischer Christ vor ihm, der aber nicht in ihm stecken blieb, sondern ihm durch Rückgang auf Paulus und durch die geniale Objektivierung seiner eigenen religiösen und kirchlichen Erfahrung neue Elemente zuführte, die ihn umbilden mußten. Wie jeder wahrhaft epochemachende Mann auf dem Gebiete des Geistes erscheint Augustin zunächst nicht als ein Auflösender, sondern als Vollender; denn das große triebkräftige Neue besteht niemals in runden neuen Sätzen, sondern in einer neuen Richtung und in der Kraft, mit der diese Richtung aufgezwungen wird.¹⁾ Alles, was Augustin Neues gebracht hat, liegt als zukunftsreicher Keim in seinen Schriften verborgen und hat sich erst allmählich in der Geschichte entfaltet. Das Größte hier aber war die Richtung auf das Individuum und — ohne das jenseitige Ziel verblassen zu lassen — die Richtung auf die Durchdringung dieser Welt in der Gesamtheit ihres Gefüges mit den Kräften des Heiligen und Guten.²⁾ Indem dies als

¹⁾ Die weltgeschichtliche Stellung Augustins ist mit der Rousseaus vergleichbar. Beide vollenden den Geist der Periode, zu der sie gehören, und führen ihn zugleich auf eine ganz neue Stufe. Daß sie beide „genial“ im höchsten Sinne des Wortes gewesen sind und beide „Bekenntnisse“ geschrieben haben, ist nicht zufällig.

²⁾ Das System der abendländischen Kirche gleicht einer Ellipse; es hat zwei Mittelpunkte, das Jenseits und das Reich Christi auf Erden. Das System der morgenländischen Kirche hat nur jenen Mittelpunkt und gleicht daher einem Kreise, der aber im Staate eingebettet ist.

Hauptaufgabe erkannt wurde, ließ sich die abendländische Kirche von keiner Macht dauernd die Aufgabe abtrotzen, die Erziehung der Völker und der einzelnen zu leiten, und wehrte sich daher energisch und siegreich dagegen, auf die Stufe einer bloßen Kultusanstalt herabgedrückt zu werden.¹⁾ Neben den Staat trat im Abendland die Kirche als selbständiger Faktor — mit Augustins großem Werke „De civitate dei“ und mit seinen übrigen Schriften in der Hand. Was aus diesen Schriften herausgelesen oder unter ihrer Anregung behauptet wurde, stand zu einem großen Teile gar nicht in ihnen; aber es wuchs doch aus ihnen heraus. Aus der ungeheuren und lebendigen Spannung zwischen Kirche und Staat, die nun entstand, entwickelte sich der eigentümlich abendländische Geist des Individualismus, der gewissenhaften Sorge für das Diesseits, der aktiven Frömmigkeit, der Bezwingung der Welt durch immer höhere Gesittung — die civitas dei!²⁾ Von der spezifischen Ausgestaltung dieses Geistes im Protestantismus soll hier geschwiegen werden, und schweigen darf der Historiker in diesem Zusammenhang auch von den schweren Gravamina in bezug auf die Art, wie Rom die moralisch-religiöse Durchdringung der Welt und die kirchliche Aktivität verstanden hat und versteht. Denn es bleibt doch dabei, daß es, gemessen an dem Geist der morgenländischen Kirche, einen abendländischen religiösen und sittlichen Geist als eigentümliche und geschlossene Größe und als Faktor des Fortschritts gibt, in welchem Millionen von Katholiken mit Protestanten zusammenstehen.

¹⁾ Das haben alle großen abendländischen Kaiser und Herrscher von Karl dem Großen an versucht.

²⁾ Sofern an dieser Entwicklung auch Sprüche Jesu und Lehren des Paulus einen bedeutenden Anteil haben, darf man sagen, daß die Christlichkeit der Kirche im Laufe ihrer abendländischen Geschichte gewachsen ist. Auch G. Loeschke hat diese Ansicht vertreten.

Auf der Balkanhalbinsel wird zurzeit an einer neuen Grenzlinie gearbeitet. Sie wird die zukünftige Grenze zwischen Abendland und Morgenland sein. Alles Land, welches die orthodoxen Völker nach dem Sturz der Türkenherrschaft erhalten, wird endgültig dem Geiste des Morgenlands untertan sein und dem tieferen Einfluß des Abendlands entrückt bleiben. Dagegen wird alles Land, welches unter den entscheidenden Einfluß von Österreich oder Italien bzw. der römischen Kirche kommt, allmählich vom Geist des Abendlands erfüllt werden. Unvergessen aber wird es bleiben, daß nicht das lateinische Kreuz, sondern allein das griechisch-slawische die Türken von der Balkanhalbinsel vertrieben und ihre Herrschaft hier vernichtet hat. Das wird den Geist des Morgenlands gegenüber dem abendländischen für die Zukunft außerordentlich stärken.

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS
UND DER KIRCHEN

VI

DIE ASKESE, EINE SKIZZE

Diese Skizze erscheint hier zum erstenmal; sie lag zwei ungedruckten Vorträgen zugrunde, deren einer in der Gesamtsitzung der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften am 20. Juli 1916 („Askese und Vergebungsglaube in der Geschichte der christlichen Religion“), der andere in der Berliner Religionswissenschaftlichen Gesellschaft am 24. Oktober 1916 („Zur Theorie und Geschichte der Askese“) gehalten wurde.

Einen der deutlichsten Beweise, daß die heutige Forschung tiefer in die Religions- und Kulturgeschichte der Vergangenheit eindringt als die früherer Generationen, bieten die Bemühungen um das Verständnis der Askese und die Erkenntnis ihrer universalen Bedeutung. Die Untersuchungen von Max Weber, Troeltsch, Holl, Strathmann, Reitzenstein, Bickel u. a. haben nach meinen Abhandlungen über das Mönchtum (s. „Reden und Aufsätze“ Bd. I², vgl. auch die Abhandlung in Bd. II² „Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte“) erst die Probleme herausgearbeitet und die Tatsache ans Licht gestellt, daß vom 3. Jahrhundert bis zum 16. die Askese die Welt, die öffentliche und die private, mitbeherrscht hat, ja daß die große Geschichte der Askese schon mit der sokratischen Bewegung beginnt und daß sie auch noch nach dem 16. Jahrhundert, vor allem im kalvinischen Protestantismus, eine eigentümliche Nachblüte erlebt hat.

Aber noch sind zahlreiche Einzelforschungen und wiederum weitgreifende geschichtliche Kombinationen nötig, um eine vollständige Geschichte der Askese, die den Problemen wirklich entspricht, zu entwerfen. Voraussetzung für eine solche ist u. a. eine Klärung in bezug auf die sehr verschiedenen Wurzeln, aus denen die Askese entsprossen ist, sowie eine Feststellung der großen Mächte, welche die Askese allmählich oder gewaltsam unterbunden oder zurückgedrängt haben. Auf den folgenden Blättern soll der Versuch gemacht werden, in Form einer ganz kurzen Skizze

dieser Aufgabe gerecht zu werden. Ich beschränke mich dabei ausschließlich auf die europäische Geschichte und lasse die indische usw. beiseite.

Askese ist, auf das Wort gesehen, ursprünglich die Übung, gewisse Fertigkeiten zu erlangen bzw. eine Lebensweise zu befolgen, die zu dauerndem Besitz dieser Fertigkeiten nötig ist. Die stoische Philosophie nannte die Tugendübung so. Aber dieser Sprachgebrauch ist zwar nicht erloschen (s. u.), wohl aber allmählich durch den anderen zurückgedrängt worden, nach welchem man unter Askese fast ausschließlich die Weltflucht, bzw. die Entsagung auf allen Lebensgebieten (Geschlechtlichkeit, Familie, Nahrung, Wohnung, Besitz, weltlicher Beruf und Arbeit, persönliches Ansehen und Ehre, selbständiger Wille, gesellige Lust und Freude usw.) versteht. Dieser Bedeutungswechsel ist an sich schon eine interessante Tatsache, die auf die Geschichte der Askese ein Licht wirft.

Will man die Phänomenologie der Askese da kennenlernen, wo sie zuerst in ihrer ganzen Buntheit, ihrem ganzen Reichtum und Ernst auftritt und bereits alle ihre Ströme zusammenfließen, so muß man seinen Standort im 3. christlichen Jahrhundert nehmen — in jenem merkwürdigsten und von der Forschung immer noch so vernachlässigten Jahrhundert, in dem die vier großen Religionen des Katholizismus, des Neuplatonismus, des Manichäismus und des monotheistisch-sublimierten Sonnendienstes entstanden sind, in welchem das christliche Mönchtum auftrat, in dem die römische Rechtsentwicklung ihren abschließenden Aufschwung nahm und an dessen Schluß der eiserne byzantinische Weltstaat durch Diocletian begründet wurde. In dem 3. Jahrhundert gewann das Innenleben in der weltgeschichtlichen Entwicklung den Prinzipat über das Außenleben, aber sah auch alsbald (neben der pädagogischen Schöpfung, die sich der Seelenleitung bemächtigte, der Kirche) die härteste Schöpfung, welche auf politischem

Boden jemals in Europa hervorgebracht worden ist, eben jenen byzantinischen Staat. Mit der Kirche rivalisierend, maßte er sich die Herrschaft über die Leiber und die Seelen an. Die Geschichte Europas ist fortan beherrscht vom Kampf des individualistischen Innenlebens mit politischen Gewalten, die die ungeheure Kraft dieses Innenlebens wohl zu schätzen wissen und es daher sich unterwerfen wollen.

In diesem Jahrhundert kam die Askese zur vollen Herrschaft und begann alles zu durchdringen; das christliche Mönchtum ist nur eine ihrer charakteristischen Erscheinungen.

1.

Innerhalb der Askese lassen sich vier verschiedene Hauptströme unterscheiden, die im 3. Jahrhundert nicht nur sämtlich vorhanden sind, sondern auch, wie bereits bemerkt, ineinander übergehen:

- Die Heiligkeitsaskese,
- Die Opferaskese,
- Die Ertüchtigungsaskese,
- Die Erlösungsaskese.

Die Heiligkeitsaskese gehört schon den primitiven Stufen des religiösen Denkens und Lebens an: die himmlischen bzw. dämonischen Mächte haben sich gewisse Zeiten, Örtlichkeiten, Dinge, Worte und Formeln reserviert, die der Mensch deshalb respektieren muß, bzw. nur unter vorgeschriebenen Kautelen und nach festen Ordnungen und in einer bestimmten Verfassung benutzen darf. Hieraus entspringt eine bestimmte rituelle Dressur des Menschen, damit die Gottheit freundlich bleibt bzw. ihre Zornsausbrüche verhindert werden. „Heiligkeit“ bedeutet also hier nichts anderes als objektiv das für die Gottheit Ausgeschiedene und Abgetrennte, subjektiv das in Enthaltung und positivem Tun angemessene Verhalten. Das, um was es sich dabei handelt, erscheint, wenn man die primitiven Religionen über-

schaat, zunächst als eine bunte Masse zufälliger und willkürlicher statutarischer Bestimmungen. Es heben sich aber bei näherer Betrachtung gewisse gemeinsame Grundzüge heraus, die zu einem Teile Sinn und Zweck nicht ganz vermissen lassen, zu einem anderen als so willkürlich und zufällig erscheinen, daß jedes Nachverständnis und jede Deutung versagt.

Diese aus der Gottesangst, den Versuchen, den dunklen Willen der Gottheit zu leiten, und aus undurchsichtigen Motiven entstandenen Bestrebungen haben sich bis zum Protestantismus hin in allen Religionen erhalten, auch wenn sie längst den primitiven Stufen entwachsen sind und sich rational und moralisch transformiert haben. Sie sind allegorisiert, spiritualisiert und unter die Pietät und Ehrfurcht gestellt worden (in diesem Sinne finden sich selbst im Protestantismus in bezug auf die Sakramente, die Bibel, die Gottesnamen noch verschwindende Reste) und haben sich mit den Geboten der Opfer-, Ertüchtigungs- und Erlösungsaskese zum Teil verschmolzen; aber sie sind auch in diesen Verbindungen noch immer erkennbar.

In der Alttestamentlichen Religion, d. h. in den Büchern Mosis, finden sich zahlreiche Elemente dieser alten Heiligsaskese, und zwar sowohl objektive als subjektive. Vor allem kommen hier die Bestimmungen über Heiligkeit der Kultorte, -zeiten und -gegenstände einerseits, die Bestimmungen über persönliche kultische Reinheit anderseits in Betracht. Unter den letzteren sind die Verordnungen über geschlechtliche Reinheit von besonderer Bedeutung. Ihnen liegt der in die grauueste Vorzeit sich verlierende, bei vielen Völkern sich findende Gedanke zugrunde, daß jede willkürliche oder unwillkürliche geschlechtliche Betätigung unrein, d. h. kultusunfähig mache, bzw. die Wirksamkeit des Heiligen (der Opfer und Gebete) gefährde oder aufhebe.

Das Christentum hat mit der vollkommenen Aufhebung des jüdischen Zeremonialgesetzes allen diesen Geboten zu-

nächst ein Ende gemacht; es ist jenem Gesetz auch niemals wieder direkt unterlegen. Allein in eine Welt hineingestellt, in der man auf dingliche und rituelle „Heiligkeit“ und „Heiligkeitsaskese“ trotz aller Sublimierung der Religionen noch ein großes Gewicht legte (weil sie so „sicher“ schienen und weil einige von ihnen dem sinnlichen Leben Zügel anlegten), wurde die Kirche gegen sie wehrlos und rezipierte fortschreitend zahlreiche Elemente dieser Art teils aus dem Alten Testament, teils aus der heidnischen Umwelt. Da sie das aber nach ihren Prinzipien direkt nicht tun durfte, so erfand sie „apostolische“ Anordnungen, die sie angeblich vorschrieben. Diese schlimme Täuscherei ist schon im 3. Jahrhundert reichlich geübt worden, vor allem unter Anlehnung an das Aposteldekret (Act. 15), das man als Vorlage benutzte. Um aber den zeremonialgesetzlichen Charakter der Heiligkeitsbestimmungen zu verdecken, fügte man allegorisch - spiritualistische Ausdeutungen hinzu und suchte sie außerdem mit dem Hauptmysterium, dem Dogma von der Menschwerdung, zu verbinden.¹⁾ Dieser Prozeß hat sich bis zum 12. Jahrhundert und auch weiter noch fortgesetzt.

Das Ergebnis war ein doppeltes. Erstlich entstand eine wachsende Fülle durch Weihe geheiligter Orte, Zeiten und Gegenstände in den katholischen Kirchen.²⁾ Die Prädi-

¹⁾ Die aus dem Zentrum der katholischen Dogmatik fließende Überzeugung, daß durch die Menschwerdung Gottes das Supranatural-Göttliche *real* als hyperphysische Gnadenmacht in die Welt eingeströmt sei und einen Teil des Physischen mit göttlichen Kräften erfüllt habe, machte es den katholischen Theologen und Liturgikern leicht, die naiven Ansprüche einer primitiven Frömmigkeit in bezug auf „heilige Sachen“ zu befriedigen, dogmatisch zu rechtfertigen und zugleich damit den religiösen Gefühlen der Scheu und Ehrfurcht eine in die Sinne fallende Grundlage zu geben.

²⁾ Beliebig sei einiges herausgegriffen: dem Kirchengebäude als geweihtem kommt eine tempelartige Heiligkeit zu. „Die Altartücher sind wahrscheinlich apostolischen Ursprungs.“ „Der das Opfer und Gebet symbolisierende Rauch von Wohlgerüchen resp. Opfer und Gebet selber

zierung des Supranaturalen als „Gnade“ und „Gnadenmacht“ hält dabei den Zusammenhang mit den feinsten und tiefsten religiösen Erkenntnissen aufrecht. Auch in den Fluß der Zeit, des Jahres, dringt die aus der Menschwerdung stammende Sanktifikation. Heilige Zeiten werden ausgeschieden, in denen die Gottheit der Erde näher ist als in den gewöhnlichen.

Zweitens aber verpflichten die dinglichen Heiligkeiten auch zu einem besonderen „heiligen“ Verhalten, das durchaus asketischen Charakter trägt. Es bezieht sich auf den Geschlechtsverkehr, die Nahrung (Fasten), Kleidung usw. und legt z. T. sehr schwere Lasten auf, sei es allen, sei es besonderen Ständen. Der Zölibat der Geistlichen z. B. ist, wie jüngst wieder Böhmer erwiesen hat, von hier aus zu erklären, d. h. das Primäre hier ist nicht die Untersagung der Eheschließung und des Familienlebens (wie bei den Mönchen), sondern die Untersagung des Geschlechtsverkehrs, um das „Opfer“ bez. die Sakramente rein vollziehen zu können. Aber auch den Laien werden in den katholischen Kirchen für gewisse Zeiten Einschränkungen des Geschlechtsverkehrs auferlegt, ebenso bestimmte Fasten, z. B. vor dem Empfang

wecken das göttliche Wohlgefallen.“ „Der Weihrauch ist Organ des göttlichen Schutzes und Segens; er erlangt durch das Kreuzeszeichen und das Gebet der Kirche eine besondere Kraft, den Satan von der Seele zu vertreiben.“ „Die vasa sacra, welche mit dem Allerheiligsten in unmittelbare Berührung kommen, dürfen von Laien — wenigstens ohne spezielle Erlaubnis — nicht berührt werden.“ „Die Konsekration der hl. Gefäße geht verloren, wenn sie durch einen Bruch oder Riß untauglich geworden sind.“ „Was mit dem hochheiligen Opfer in unmittelbare oder nähere Berührung kommt, muß eine heilige Sache (res sacra) werden. Die benedizierten Gegenstände sind gleichsam aus dem Gebiet der Natur in das Reich der Gnade versetzt.“ (Ich erinnere mich auch irgendwo den Satz gelesen zu haben: „Weihwasser ist Wasser im Zustande der Gnade.“) „Der Altar ist die Opferstätte, der Gnaden- und Liebesthron des eucharistischen Heilands; welches Glück könnte größer sein, als an den Stufen und im Schatten des Altars zu weilen?“ Alle diese Sätze sind einem vielgelesenen katholischen Werke neuester Zeit entnommen.

des Abendmahls. Sie sind von den Fastenordnungen zum Zweck der Ertüchtigung und Abbüßung, mit denen sie freilich zusammenfließen, prinzipiell zu unterscheiden; denn sie werden auferlegt, um die Gläubigen für den Empfang des Heiligen würdig zu machen.

„Sünde“ ist hier der Verstoß gegen diese Heiligkeitsordnungen; Buße und Vergebung gibt es hier im Grunde nicht. Verstoß ist Verstoß und muß geahndet werden. Doch gibt es Entsühnungen, d. h. Neuweiheungen, die den gestörten Zustand der Heiligkeit und Ordnung an den Dingen und Personen wiederherstellen.

Die Opferaskese. In weitem Umfang ist sie nur ein Teil der Heiligkeitsaskese; denn das Opfer fordert ein bestimmtes, auch in die Lebensführung eingreifendes Ritual. Es kommt hier aber noch ein besonderes Element hinzu: man bringt Geringeres dar (opfert es), um Größeres zu gewinnen. Alles Opfern steht im Dienste der egoistischen Aufgabe des Verzichts auf relativ niedere Güter, um höhere einzutauschen. Der Verzicht ist zunächst Besitzverzicht — schon hierin liegt etwas Asketisches —; aber wo das Opfer „schwer“ wird und tief in die Lebensverhältnisse des Opfernden eingreift, da tritt das asketische Element stark und immer stärker, zuletzt mit lebensbedrohender Wucht hervor.

Die Opfer sind zunächst dinglicher und äußerer Art: mehr oder weniger kostbare Güter, Nahrungsmittel, Tiere, dann — und das gewann im Spätjudentum und in den christlichen Kirchen den weitesten Spielraum — Almosen bis zur Hingabe des ganzen Vermögens und der Witwe letztes Scherflein. Aber die Opfer steigerten sich in zahlreichen alten Religionen, die noch in der Kaiserzeit andauerten, ja neue Kraft gewannen, zu persönlichen Opfern schwerster Art: Selbstentmannung, Darbringung der Virginität, religiöse Prostitution, Menschenopfer usw. Mit allen diesen Opfern und den Tieropfern haben die katholischen Kirchen gebrochen, wenn auch das eine oder andere Element noch

nachzittert. Aber neben der virtuoson Ausgestaltung des asketischen Opferalmosens haben sie hier den tief in die Lebensführung einschneidenden Gedanken ausgebildet, daß der Gläubige sein Herz Gott darbringen, sich selbst also zum Opfer weihen, und sich so in der Totalität seines Lebens nach Seele und Leib als heiliges Opfer darstellen soll. In den urchristlichen Schriften spielt diese Anweisung eine große Rolle. Die Opferaskese kommt in dieser Wendung, die eine asketisch-heilige Lebensführung auferlegt, der Ertüchtigungs- und Erlösungsaskese sehr nahe; aber sie bewahrt doch neben ihnen ihren selbständigen Charakter, und zwar besonders als Askese des Leidens und inneren Sterbens im Sinne des Selbstopfers für Gott. Eine Welt zarter, aber auch grausam-harter Lebensordnungen und -empfindungen hat sich von der Selbstopferidee aus entwickelt. Die mittelalterliche Kirche hat diese Welt zu disziplinieren und zu ordnen gesucht, vor allem aber den Opfern Prämien vorgesetzt in dem weitschichtig ausgebauten Begriff der Verdienste und ihnen eine feste Stelle in ihrem großen Justifikationsprozeß gegeben. Selbstopfer und Verdienst entsprechen sich und haben dogmatisch ihr höchstes Vorbild bzw. ihre Quelle, aber auch die Sicherheit des zu erreichenden Zieles, an dem Gott dem Vater dargebrachten Kreuzesopfer des Gottmenschen. Auch im einzelnen soll dieses Kreuzesopfer dem Selbstopfer des Leidens Form und Gestalt geben. Die Askese wird in diesem ganzen Gebiet nicht primär als solche empfunden, sondern nur sekundär, obgleich sie sich auch hier zu den strengsten Formen entwickeln kann.

„Sünde“ ist hier die mangelnde Willigkeit und Bereitschaft zum Opfern, das Kleben an den irdischen Gütern und an der Selbstheit. Der Vergebungsgedanke taucht hier so wenig auf wie bei der Heiligkeitsaskese.

Schließlich ist hier darauf hinzuweisen, (1) daß sich am Almosen, da es ideell Gott dargebracht wird, zunächst nur

ein Pseudoaltruismus entwickeln konnte, daß sich aber, weil die Almosen zu einem Teile den Armen gegeben wurden, allmählich auch ein wirklicher Altruismus einstellte, infolge einer inneren Logik und in Erinnerung an die evangelischen Sprüche über Nächstenliebe und Almosen. So kam ein Teil der Kraft der Opferaskese allmählich dem Dienst am Nächsten zugut und verlor damit seine ursprüngliche Abzweckung. (2) Die Askese des Selbstopfers floß mit dem Gedanken der Nachahmung und Nachfolge Christi zusammen. Damit erhielt sie eine Formierung, welche die Askese als solche unter Umständen zurücktreten ließ hinter den Gedanken der Militia Christi, unter Umständen aber erst aufs schärfste ausbildete.

Die Ertüchtigungsaskese. Diese Askese, die in gewisser Weise alle Moral umspannt, kommt hier nicht in Betracht, sofern sie an ein innerweltliches Lebensideal gebunden erscheint, sei es, daß dieses ein reinpolitisches ist (wie für die spartanische Askese), sei es ein unpolitisches (wie für die Stoa). Vielmehr handelt es sich seit dem 3. Jahrhundert — wie in der katholischen Kirche, so im Neuplatonismus — um ein überweltliches Ideal, für welches ertüchtigt werden soll, und da besteht Übereinstimmung, daß nur durch eine stufenweise und scharfe Disziplinierung das Ideal zu erreichen ist. Zwar gilt letztlich fast überall die Erkenntnis als das Mittel, an das Ideal (geistige Vereinigung mit dem Letzten, Einen, mit der Gottheit) heranzukommen (Sokrates und Plato haben auch in der Kirche gesiegt); aber diese Erkenntnis kann nur gewonnen werden, wenn alle Strebungen des Erkennenden restlos in ihr aufgehen und der Mensch also in seiner Totalität nichts anderes mehr ist als der Liebeswille zu dem All-Einen hin. Der Mensch muß sich also als erkennender und wollender zugleich disziplinieren, und da das ideale Objekt — der wirkliche Platonismus ist überflogen — schlechthin überweltlich ist, so muß sich der Liebeswille zur Erkenntnis von dem Weltlichen

schlechthin befreien. Es handelt sich also bei dieser Art von Ertüchtigungsaskese um das Werden des reinen Geistesmenschen, der aber nicht als ein ruhiger Spiegel der Gottheit, sondern als der die Gottheit in stets erhöhtem Erkenntniswillen Begehrender und alles übrige Wollen in sich Aus-tilgender gedacht ist: nur so kommt er zum Erkenntnisziele. Der reine Geistesmensch muß alle natürlichen Bedingungen seines Daseins stufenweise durch innere Kraftleistungen aufgehoben haben. Um den Übermenschen also handelt es sich (auch der Name fehlt nicht, vgl. z. B. Tatian). Nur durch methodische Askese aber läßt sich die Indifferenzierung der natürlichen Bedingungen und damit die Ertüchtigung erreichen, durch Emanzipation von der Familie, dem Beruf, der Gesellschaft und weiter von der Natur, dem Triebleben, dem Leibe überhaupt, dem niederen und mittleren Seelenleben usw. Überall werden daher seit dem 3. Jahrhundert diese scharfen Anweisungen gegeben, und selbst die kirchliche Predigt an die Laien hält häufig dieses Ideal aufrecht, als solle und könne es jedermann erreichen, wenn sie sich auch in der Regel bei der Ertüchtigungsaskese auf das Ziel beschränkt, die Hindernisse der Tugend durch asketische Übungen zu beseitigen, zu Gebet, Bibellesen und Kontemplation zu ermahnen und so den guten Willen in der Richtung auf Gotteserkenntnis auszubilden. Die Verwandtschaft mit der Erlösungsaskese liegt auf der Hand, und in der Kirche tritt diese mit jener in der Regel verbunden auf; aber nicht nur Pelagius wirkte für die reine Ertüchtigungsaskese, als gäbe es nur diese — auch sonst wird aufs stärkste vor Augustin an die spontane Tätigkeit appelliert, für welche der Mensch die Fähigkeit durch seine Schöpfungsanlage besitze. Daher taucht hier zwar der Übermensch, nicht aber „der neue Mensch“ auf, und die Idee der Wiedergeburt hat hier keine Stätte.

Wo die Ertüchtigung zur aufsteigenden, höchsten Kontemplation — um das höchste Gut, die Erkenntnis Gottes

zu gewinnen (Gnosis) — das letzte Wort der Ertüchtigungsaskese ist, da geht sie in dem Moment in die Erlösungsaskese über, wo die Einsicht sich einstellt, daß die Gottheit nur durch Offenbarung erkannt wird, und wo das Subjekt sich bewußt wird, daß es ohne göttliche Hilfe („Gnade“, „Inspiration“ usw.) weder aus dem ursprünglichen Zustand herauszukommen noch fortzuschreiten vermag. Fehlt diese Einsicht, wie bei dem eben genannten Pelagius und seinem Freunde Cälestius, so hat die auf die Willensertüchtigung zu einem reinen und vollkommenen Leben gerichtete Askese noch etwas Niederes, Moralisches, Heteronomes und Ungeniales. Erst im Mittelalter traten die intellektualistische und die voluntaristische Ertüchtigungsaskese bestimmter auseinander und erhielt auch diese ein religiös-geniales Gepräge.

Der Begriff der „Sünde“ erscheint hier im Sinn der sittlichen Schwäche; der Begriff der „Vergebung“ liegt nicht im Gesichtskreis dieser Anschauung, ja ist ihr im Grunde ganz unverständlich; wohl aber zieht der Begriff der „Buße“ als Abkehr und Einkehr herauf, ohne doch trotz alles Rigorismus eine nennenswerte Bedeutung zu gewinnen.

Die Erlösungsaskese. Diese Askese, die eigentlich religiöse, hat zu ihrer Grundlage den Glauben an eine bereits geschehene Erlösungstat, und es handelt sich bei ihr darum, wie man sich diese Tat anzueignen hat, um die Erlösung, d. h. die Bekehrung, zu erfahren. Ein Erlösungsmysterium irgendwelcher Art liegt zugrunde, und es gilt es zu erleben, um durch dasselbe mit der Gottheit vereinigt zu werden. Fast unübersehbar in ihren Wünschen, ihren Mitteln und Zielmodifikationen („Essen“ der Gottheit, körperliche Vereinigung) erscheint im 3. Jahrhundert und weiter die Sehnsucht nach Erlösung — fast unübersehbar und dann doch wieder ganz eindeutig. Nachdem einmal der Prinzipat des Innenlebens zum Durchbruch gekommen war, man sich als zwiespältiges Wesen empfand und die Sicher-

heit über eine zweite Welt gewonnen hatte, begann der Wunsch und der Glaube an Erlösung das Leben zu erfüllen und zu durchdringen. Das ganze Dasein in allen seinen Beziehungen wurde nun als schwerer Druck empfunden, und bald fühlte man sich als Gast in einem fremden Land, bald als Gefangener unter tyrannischer Gewalt, bald als Heros unter erbärmlichen Leiden, bald als Schuldner gegenüber untilgbaren Forderungen. Wovon wollte man erlöst sein und sah die dargebotene Erlösung bereits? Von der Gottentfremdung und Gottlosigkeit, von dem Übel, der Vergänglichkeit und dem Tode, von der Geschlechtlichkeit und dem Leibe, von Sünde und Schuld, von der bösen Kultur, dem Staatsleben und der schlimmen Gesellschaft, von der Natur, vom Nichtwissen, von dem Irrtum und dem Wirrsal des Erkennens, vom Ich und vom Dasein, von den bösen Dämonen, die alles beherrschen! So verschieden diese Wünsche lauteten in bezug auf das, wovon man erlöst sein wollte, so eindeutig erschien das „Wozu“. Geistiges, reines, leidloses und ewiges Leben wollte man, nichts anderes — das heißt aber Vereinigung mit der Gottheit, leben wie Gott.

Die Erlösung wird geschenkt, wird am Mysterium erlebt, wozu ist dann noch Askese nötig? Nun gewiß — es gab Mysterien, die durch ihren bloßen Vollzug, an welchem man in äußerlich richtiger Verfassung (Heiligkeitsaskese, s. o.) Anteil nahm, die Erlösung versicherten, und im Moment des Erlösungsempfangs, im Tauchbad, in der Blutbespülung, im Essen, in der Ekstase, im Rausche glaubte man sie auch zu verspüren und zu genießen. Aber diese Mysterien fanden in steigendem Maße kein rechtes Zutrauen mehr, weil das tiefere Innenleben an ihnen nicht beteiligt war und der sittliche Geist. Auch dieser hatte sich allmählich weiter Kreise bemächtigt, kann man doch das 2. und 3. Jahrhundert als die Epoche bezeichnen, in der eine zarte und strenge Privatmoral ein weltgeschichtlicher Faktor wurde. Mit dem Mysterium — auch wenn es die Hauptsache bleibt,

auch wenn alles mit ihm gegeben ist — muß also der sittliche Mensch zusammenwirken. Er erlöst sich nicht selbst, aber er muß sich für die Erlösung disponieren und sich sodann im Sinne der Erlösung disziplinieren; sonst kann sie nicht wirksam werden. In der Kirche aber — und nur hier — kam (1) das Erlösungsmysterium auf seinen Höhepunkt, sofern es als Vergottung schlechthin von allem befreite, was als Lastendes, Fremdes, Zersetzendes und Zerstörendes empfunden wurde (von der Herrschaft der Teufel bis zur völligen Aufhebung des Todes und der Todeshaftigkeit und allen dazwischen liegenden Übeln), erschien es (2) in einer geschichtlichen und daher der groben, unsichern und veralteten Mythologie entrückten Gestalt („geboren von der Jungfrau Maria, gestorben unter Pontius Pilatus“), und verband (3) in sich ein hyperphysisches und sittliches Wunder zugleich, das folgerecht nur hier in der Idee der Wiedergeburt und in der Schöpfung eines neuen Menschen in und mit dem Tode des alten seinen Ausdruck fand. Durch Buße, d. h. Sündenschmerz, Reue und den Entschluß zu sterben, muß sich der alte Mensch für die Wiedergeburt (zum Gottmenschen) disponieren, und der durch den Empfang des Erlösungsmysteriums wiedergeborene neue Mensch muß in Weltflucht, Reinheit und Heiligkeit sein neues, mit Gott vereinigt Leben sei es festhalten, sei es aktualisieren. Auch hier spielt aber die Erkenntnis als die Form der Vereinigung mit der Gottheit die größte Rolle: in dem erlebten Erlösungsmysterium ist etwas geheimnisvoll angelegt, was nur durch fortschreitende Erkenntnis unter stetiger Hilfe der Gottheit („Gnade“) zu seiner Entwicklung und zum Ziele gelangt („Schauen“). Die Erkenntnisgewinnung hat aber die einmal erlebte Entsühnung und die fortschreitende Reinigung zu ihrer Voraussetzung. Hiermit sind asketische Akte im weitesten Umfang gefordert. Sie müssen in zarten und rigoristischen Gemütern dieselbe herbe Gestalt annehmen, wie bei der Ertüchtigungsaskese, ja unter Um-

ständen noch eine herbere; denn ein neuer Mensch zu sein und zu bleiben — wenn das Neue sich in einem überweltlichen Sein und Leben darstellen soll, also in einem engelgleichen, ja göttlichen — verlangt noch mehr, als „der Übermensch“ verlangt.

„Sünde“ ist auf dem Boden der Erlösungsaskese das Festhalten an alle dem, wovon man erlöst sein muß. Hier erst tritt die Idee der Sünde und Schuld wirklich auf, um alsbald die folgereichste Konzentrierung zu erleben (s. u.). Hier gewinnt aber auch erst der Begriff der „Vergebung“ seine Bedeutung.

Kultische Reinheit, Opferentäußerung und Selbstopfer, Ertüchtigung zur Gotteserkenntnis und zu einem heiligen Leben, Erlösung zur intellektuellen Vereinigung mit der Gottheit und zu einem engelgleichen Leben: aus diesen zusammenfließenden vier Elementen besteht die vollendete Askese. Sie geben ihr Kraft und Form, aber auch die wechselnden Farben und die Unerschöpflichkeit individueller Ausprägung. Nur das mönchische Leben, für welches die Isolierung besonders wichtig ist, entspricht dieser vollendeten Askese; jede andere Lebensordnung bedroht sie aufs äußerste und bleibt mit schweren Unvollkommenheiten behaftet. Daß sich das mönchische Leben im ganzen Bereiche der nicht-christlichen antiken Askese nur sporadisch entwickelt hat, ist ein Beweis, wie unvollkommen diese noch war und wie sehr auch in dieser Hinsicht das Christentum einfach die Vollendung der religiösen Antike — unter einem ganz neuen Impuls — gewesen ist.

2.

Wenn sich nicht einschränkende bzw. transformierende Kräfte gegenüber diesem ungeheuren Strom der weltflüchtigen Askese eingestellt hätten, so hätte sich die christliche

Menschheit — so scheint es — im Aufstieg zum Übermenschen und neuen Menschen selbst zum Tode verurteilen müssen. Aber diese Kräfte erschienen; denn der unbewußte und bewußte Lebenstrieb ist stärker und erfinderischer als alles, ja man kann umgekehrt sagen: die Askese und ihre das Leben bedrohenden Wirkungen konnten sich überhaupt nur halten und eine Macht bleiben, weil jene mächtigen Kräfte da waren und die Konsequenzen der Askese teils milderten, teils abschnitten. Sie brach nicht zusammen, vermochte sich vielmehr nur deshalb auszuwirken, weil sie durch mächtigere Faktoren begrenzt und in Schach gehalten wurde. Diese sollen im folgenden ganz kurz skizziert werden:

(1) Alles, wovon der Mensch erlöst zu werden, den tiefen Drang spürte, konzentrierte sich — der Apostel Paulus hatte das in einigen großen Ausführungen schon vorweggenommen, und seine Worte wirkten als göttliche — immer mehr, namentlich im Abendland, auf die Begriffe Sünde und Schuld. Das Erstarken des sittlichen Geistes (s. o.) hatte daran den größten Anteil. Den Begriffen „Sünde und Schuld“ tritt der Begriff „Vergebung“ bzw. „Vergebungsglaube“ gegenüber. Dieser Begriff aber, der auch in bezug auf die „Wiedergeburt“ der souveräne werden konnte und geworden ist, ist an sich indifferent gegenüber dem Begriff der Askese und ist doch imstande dasselbe zu erreichen, was die Askese will. Es kann nun gezeigt werden, wie der Vergebungsbegriff, den die christliche Kirche schon in ihrem ältesten Bekenntnis an hervorragendster Stelle zum Ausdruck gebracht hat („Ich glaube eine Vergebung der Sünden“), fort und fort den Spielraum der Askese eingeschränkt hat, bzw. Verbindungen mit ihr einging, die sie schwächen mußten, bis er endlich in den Reformationskirchen völlig über sie triumphierte. Die Reduzierung schlechthin alles Übels auf den Begriff der Sünde und Schuld und die Ausgestaltung des Vergebungsbegriffs zu souveräner Bedeutung ist die

tiefste Entwicklung der christlichen Religionsgeschichte und beherrschte sie bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts. Dem lutherischen Satze: „Wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit“ — die reiche Frucht einer langen Entwicklung — kommt an religionsgeschichtlicher Bedeutung kein anderer seit dem 3. Jahrhundert gleich.

(2) Nahe verwandt mit dieser Entwicklung ist die andere, sie ergänzende, die die Kirche hauptsächlich Augustin verdankt — sie ist übrigens auch schon von Paulus vorweggenommen —, daß die Kindschaft gegenüber Gott, die sich im Besitze seines Geistes darstellt und sich als Glaube, Liebe, Hoffnung auswirkt, die Vereinigung mit der Gottheit und das neue Leben ist. Diese Konzeption füllt die Lücke aus, die der Verggebungsglaube noch läßt, sofern es unklar und unsicher bleiben kann, wie sich die Verggebung im Innern des Menschen auswirkt und bei welcher innern Verfassung des Begnadigten sie dauernder Besitz bleibt. Auch dieser große Gedanke ist an sich indifferent gegenüber der Askese (was selbst bei Augustin an einigen Stellen deutlich hervortritt) und, wenn er Verbindungen mit ihr eingeht, schwächt er sie ab und rückt sie auf eine zweite Stufe. Letztlich liegt hier die Überzeugung zugrunde, daß man durch die Erfahrung der Liebe besser, reifer und seliger wird als durch Askese. Die paulinisch - augustinische Dreiheit „Glaube, Liebe, Hoffnung“, aus welcher heraus dann Luthers Genialität den vertrauenden Glauben mit seiner Gewißheit und Freiheit als das A und O entdeckt hat, ist der große Sieger über die methodische und verdienstliche Askese geworden.

(3) Die katholische Einkapselung der Verggebung und der Liebeskraft in die Sakramente und die weitschichtige und tiefgreifende Ausbildung der Sakramentslehre trat als faßbarer, freilich auch als depotenzierender und veräußerlicher Faktor der Verggebungs- und Glaubensreligion zur Seite. In dem Kompromiß, den die Sakramentslehre und -praxis

mit der Askese schloß, wurde diese auf ein Mindestmaß reduziert, welches aber vermöge der ergänzenden Kraft der Sakramente (sie enthalten das supranaturale Leben und teilen es mit, nach welchem die Askese strebt) die Bedeutung des Vollmaßes besitzt. Die Sakramentslehre und -praxis hat demgemäß auf die Erleichterung der Askese den größten Einfluß ausgeübt und ihre Verbindung mit dem gewöhnlichen Leben erst ermöglicht. Die Askese bleibt aber bestehen, (1) um den transzendentalen Charakter des katholischen Erlösungsideals festzuhalten (supranaturales Leben), und (2) um den Begriff des Verdienstes nicht zu verlieren.

(4) Zu diesen drei verbündeten Elementen tritt noch ein ganz andersartiges: Die Erleichterung der Askese und die Verbindung mit dem gewöhnlichen bürgerlichen Leben ist nämlich mindestens ebenso stark durch die Bedeutung herbeigeführt worden, welche die Begriffe „Naturordnung“, „Natürliche Theologie“, „Naturrecht“, „Natürliche Moral“ in den katholischen Kirchen, vor allem in der abendländischen (s. schon Tertullian), erhielten. Diese Begriffe im Sinne der „Schöpfungsordnung“, die mit gleicher Würde neben die „Gnadenordnung“ trat, konservierten in steigendem Maße alles in Natur und Kultur Gegebene, soweit es nicht Produkt der Sünde war, und stabilisierten es als die vernünftige, auch vom Christen zu beobachtende Lebensordnung, neben der die Askese nur noch Führerin zur *via perfectior* sein konnte. Sie erwiesen sich aber in den Händen der Kirche als noch besonders bequem, weil es, unter sorgfältiger Beobachtung des *common sense*, lediglich von der moralischen und politischen Einsicht der Kirche abhing, ob etwas im Staats- und Privatleben als Schöpfungsordnung anzuerkennen sei oder nicht. Mit dieser natürlichen Theologie nun hat die Kirche und haben die Gläubigen sich unter Umständen jeder unbequemen Anforderung der Askese entziehen und überall eine mittlere, das Leben in seinen Bahnen lassende Linie finden können. Ein Beispiel schon aus alter

Zeit für hunderte. Der Papst Leo I. schreibt (Orat. 10, 2): „Weil Gott einen fröhlichen Geber liebt, so soll sich niemand mehr an Almosen auferlegen, als sein Vermögen ihm gestattet.“ „Fröhlich“ kann man also nur das Überflüssige weggeben: das ist nach Leo augenscheinlich „natürlich“, und Natürliches soll man einhalten. Sofern aber das Gebiet des Natürlichen in steigendem Maße nach Aristoteles bestimmt wurde, hat seine Autorität die Askese zurückgedrängt.¹⁾

Auf die Theorie gesehen, steht in bezug auf die Askese die morgenländische Kirche noch da, wo sie vor anderthalb Jahrtausenden stand, und die abendländisch-katholische noch da, wo sie vor einem halben Jahrtausend Stellung genommen hat; aber in der Praxis der letzteren Kirche haben sich doch seitdem sehr wichtige Veränderungen vollzogen. In der Theorie steht neben dem wirklich asketischen Leben als der *via perfectior* das durch die Vergebung, durch Glaube, Liebe, Hoffnung, durch die Sakramente, durch die natürliche Theologie und den Willen zur Weltbeherrschung und durch den erstarkten Altruismus bestimmte, asketisch nur angehauchte kirchlich-profane Leben. Letztlich aber ist auch für jeden einzelnen die *via perfectior* doch nicht nur „Weg“, sondern auch das höchste, den meisten freilich verschlossene Ideal

¹⁾ Zu diesen vier großen Faktoren, die der Askese gegenübertraten, kommt endlich aber auch noch die selbständige Höherentwicklung des Altruismus, der Nächstenliebe (s. o.). Diese Höherentwicklung stammt teils aus der Vertiefung der Moral überhaupt und — sobald sich die mittelalterlichen Völker stärker von der Antike emanzipiert hatten — aus der größeren Beachtung des tätigen Lebens gegenüber dem kontemplativen, teils aus der Nachahmung und der Nachfolge Christi, sobald man wieder Augen bekam, um die Hauptseite an seinem Leben, den Dienst für die Brüder, zu sehen. Im Lichte der Nächstenliebe mußte die ausschließliche Sorge für das eigene Seelenheil als egoistisch und unterchristlich erscheinen, mindestens aber als der Ergänzung bedürftig. Dadurch erfuhr auch die Askese Einschränkungen der verschiedensten Art, bzw. eine eingreifende Neuorientierung.

und Ziel, wie es für die Erlösungsaskese bestanden hat und besteht: erlöst zu reinem, heiligem, engelgleichem, überirdischem Leben und zu beseeliger Erkenntnis, beides schon hier zu genießen. In praxi aber gewinnt, auch im inneren Leben der Kirche, die Laienreligion immer größere Bedeutung und drängt das Mönchtum zurück.

Die Reformationskirchen haben die Askese nicht abgetan, aber ihren Spielraum außerordentlich verengt. Eine totale Neuorientierung fand statt, besonders deutlich in der lutherischen Kirche. Man hat von „innerweltlicher“ Askese des Protestantismus gesprochen, vielleicht mit Recht; denn eine Moral, die dieses Namens wert ist, ohne Askese gibt es nicht, und eine Askese, die nicht Ehrfurchts-, Opfer-, Ertüchtigungs- oder Erlösungsaskese wäre, gibt es auch nicht. Aber wenn die freie und wirkliche Moral nur aus den Quellpunkten der Ehrfurcht, der höheren Selbsterhaltung und der Liebe zu den Brüdern quillt, so empfangen alle asketischen Leistungen und Verzichtes von hier aus ihre Gebote und ihr Maß. Diese Gebote sind keine heteronomen — solche legen Kirchen, Staat und Gesellschaft auf —, sondern sie erwachsen aus derselben Freiheit, mit der man die Demut gegenüber Gott, den Kern des eigenen Wesens und die Bruderliebe bejaht und verwirklicht.

Auf dem Boden der Freiheit hat sich allmählich aus der Heiligkeitsaskese der ehrfürchtige Mensch, aus der Opferaskese der für jedes hohe Ideal sein Leben einsetzende Mensch, aus der Ertüchtigungsaskese der sittliche Übermensch bez. der sittliche Denker und aus der Erlösungsaskese der neue Mensch entwickelt. Diese Typen, die doch nur einen einzigen bilden, werden bleiben, wie immer sich die Welterkenntnis gestalten mag.

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS
UND DER KIRCHEN

VII

BERICHT ÜBER DIE AUSGABE
DER GRIECHISCHEN KIRCHENVÄTER
DER DREI ERSTEN JAHRHUNDERTÉ
(1891 — 1915)

Rede, gehalten in der Festsitzung der Kgl. Preußischen Akademie der
Wissenschaften am 27. Januar 1916 und in ihren Sitzungsberichten er-
schienen.

Die Bedeutung der Aufgabe, welche sich die Akademie mit der Edition der griechischen Kirchenväter der vor-konstantinischen Zeit gestellt, und die sie nun durch fünf- und zwanzig Jahre verfolgt hat, bedarf einer Erläuterung.

In den 150 Jahren, die mit der Regierung Konstantins des Großen begannen, d. h. in der Zeit von 300 bis 450, ist durch die innige, wenn auch reservierte Verschmelzung der Kirche mit den Kräften der Antike der Grund zur mittelalterlichen Weltanschauung, Gesinnung und Kultur gelegt worden. Noch mehr: in jenen anderthalb Jahrhunderten hat sich der *Orbis Romanus* ideell in die „Christenheit“, in die *Civitas dei* auf Erden verwandelt, die die Grundvoraussetzung des mittelalterlichen Lebens und Denkens geworden ist, in jene *Civitas*, die nun nach anderthalb Jahrtausenden durch den ungeheuren Weltkrieg zum erstenmal ernstlich in Frage gestellt erscheint. Denn bis zum 1. August des Jahres 1914 hat sich jene internationale Idee — wenn auch in Umformungen und Verhüllungen — stärker erwiesen als alle zentrifugalen nationalpolitischen Gewalten, und selbst die Zeitalter der Reformation und der Revolution haben sie nicht niederzuringen vermocht. Die Verkörperung aber und Organisation jener Idee auf allen Gebieten des Lebens haben die Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts vollzogen, und noch hat es in Europa keinen Mann gegeben, der sich an Umfang des Form und Inhalt gebenden Einflusses mit Augustin und seinen griechischen und lateinischen Zeitgenossen messen könnte. Auch sind schlechthin alle ost- und westeuropäischen Nationalliteraturen, als geistliche und

größtenteils auch als profane, aus der Arbeit jener Kirchenväter entstanden und wurzeln stofflich und formell in ihnen. Diese Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts, die uns in größtem Umfange noch vorliegt, rein und vollständig überschauen zu können, ist in bezug auf den griechischen Teil eine noch ungelöste Aufgabe, den lateinischen hat unsere Wiener Schwesterakademie übernommen. Nur im Hinblick auf die grundlegende Bedeutung, die diese Literatur gewonnen hat, kann die Aufgabe als lockende bezeichnet werden; denn das, was sich hier verschmolzen hat, waren, von der antiken und von der christlichen Seite her betrachtet, längst nicht mehr frische oder gar originale Erkenntnisse, sondern vielfach Exzerpte, Plagiate, und Verunstaltungen, dennoch aber lebenskräftig und in der Verbindung aufs neue erstarkend.

Aber hinter dieser umfangreichen Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts, die der Aufarbeitung noch harrt, liegt nun noch eine — vom Mittelalter aus betrachtet — paläontologische Schicht. Ihre gewaltige Bedeutung und ihr unerschöpflicher Reiz besteht darin, daß sie die Dokumente jenes Zeitalters enthält, in welchem das religiöse Gefühlsleben der Griechen und Römer mündig geworden ist. In dies Zeitalter der drei ersten Jahrhunderte tritt die christliche Religion ein, und von dem Moment an handelt es sich letztlich allein nur um die beiden Fragen: „Welche Religion soll der Ausdruck der mündigen Frömmigkeit der Griechen und Römer werden?“ und „Wie lassen sich die Ansprüche der mündigen Religion mit Kultur und Staat in Einklang bringen?“ Was uns von den Evangelien an bis Eusebius und von Posidonius bis Porphyrius erhalten ist, dient alles ausschließlich der Beantwortung dieser beiden Fragen, ein ungeheures Ringen, ein vielfach verschlungener Prozeß mit progressiven und reaktionären Versuchen aller Art, der mit dem Siege der christlichen Religion endet — nachdem diese selbst zu einer halbhellenischen geworden war.

Die Literatur dieses weltgeschichtlichen Prozesses liegt von christlicher Seite in den Werken der vorkonstantinischen Kirchenschriftsteller vor. Aber diese Literatur ist uns im Unterschied von der nachkonstantinischen nur in Trümmern erhalten. Absichtlich aufbewahrt ist uns nur, was im Neuen Testamente und etwa noch in den Apologeten vorliegt. Wie das? Nicht nur, weil Sorglosigkeit oder Barbarei die Schriften verloren gehen ließ, sondern noch mehr, weil fast kein Stück aus dieser Literatur vor den Augen der byzantinischen Orthodoxie der Folgezeit Gnade finden konnte. Sie hat sie absichtlich unterdrückt. Aber zum Glück sind die anderen Nationalkirchen, die Töchter der hellenischen, milder bzw. stumpfer in ihrem Urteil gewesen als die Mutter. In ihre Sprachen wurden ur- und altchristliche Schriften zahlreich übersetzt, und hier haben sie sich zu einem beträchtlichen Teile erhalten. Die altchristlich-hellenische Literatur ist heute neben dem, was das Neue Testament und der Zufall uns geschenkt haben, aus der lateinischen, syrischen, koptischen, äthiopischen, arabischen, armenischen, georgischen, albulgarischen, ja aus der altenglischen Überlieferung und nun auch aus den Turfansprachen zu ermitteln. Zahlreiche Stücke haben sich nur in einer dieser Sprachen erhalten. Das griechische, alt-römische Symbolum kennen wir am besten aus einem angelsächsischen Psalterium, in welchem es nachgemalt ist; große Teile der Apokalypse Henochs, die zur Zeit Jesu geschrieben wurde, sind nur äthiopisch vorhanden; gewisse Schriften des Methodius kennt man nur albulgarisch; der georgische und armenische Kaukasus bietet uns verlorene Schriften Hippolyts; nur die Armenier haben das Weltbuch, Eusebs Chronik, treu bewahrt, und ohne das Koptische besäßen wir keine gnostischen Literaturwerke. In Tausenden von Stücken und Fetzen, in zehn Sprachen vernummt, mit späteren Schriften vermengt, überarbeitet und exzerpiert, liegt ein beträchtlicher Teil der altchristlichen griechischen

Literatur vor uns und muß gesammelt werden. Hierbei macht man die paradoxe, meines Wissens noch nicht erklärte Beobachtung, daß alle Nationen, welche von hellenischen Gelehrten die Übersetzung der Bibel in ihre Sprache erhielten, alsbald eine reiche christlich-nationale Literatur ausbildeten und der Bibelübersetzung andere Übersetzungen hinzufügten. Nur die Goten haben das nicht getan und auch bei den deutschen Nachbarstämmen nicht erweckt. Die Übersetzung des Ulfilas ist bei ihnen ohne jede literaturgeschichtliche Frucht geblieben. Woher das? Waren sie barbarischer als Kopten, Äthiopier, Armenier und Georgier? Haben andere Gründe gewaltet? Ich weiß keine Antwort.

Die Reste der altchristlich-hellenischen Literatur der drei ersten Jahrhunderte, diese originalen Zeugnisse der christlichen Religion und ihrer werdenden säkularen Entwicklung, zu sammeln, mußte als eine hohe Aufgabe erscheinen. Im Jahre 1891 stellte Mommsen den Antrag bei der Akademie, diese Aufgabe in die Hand zu nehmen. Die Akademie nahm unter warmer Befürwortung des Plans seitens der Herren Dillmann, Diels, Hirschfeld u. a. den Antrag an und bewilligte zunächst für die Vorarbeiten die entsprechenden Mittel. Im Laufe der folgenden zwei Jahre wurde unter Hinzuziehung des Herrn Preuschen das gesamte bisher gedruckte Material durchgearbeitet und im Jahre 1893 in zwei Bänden das Werk veröffentlicht: „Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius.“ Diesem Werke folgten in den Jahren 1897 und 1904 zwei weitere Bände, welche „die Chronologie der altchristlichen Literatur“ und die Echtheitsfragen behandeln. Die Ausgabe selbst anlangend, wurde zunächst in den Jahren 1893 bis 1896, gleichsam zur Probe, die Edition der Werke Hippolyts in Angriff genommen, eines Schriftstellers, dem die Überlieferung besonders schlimm mitgespielt hat und dessen Herstellung daher große Schwierigkeiten bot. Ende 1896 erschien, von den Herren Achelis und Bonwetsch

besorgt, der erste Band der Werke Hippolyts. Gleichzeitig übernahm, nachdem ein Finanzplan aufgestellt war, die Hermann-und Elise-geb.-Heckmann-Wentzel-Stiftung die Kosten des Unternehmens und die J. C. Hinrichssche Buchhandlung in Leipzig den Verlag. Die nunmehr dauernd niedergesetzte akademische Kommission für die Leitung des Unternehmens (erste Sitzung März 1897) bestand ursprünglich aus den Herren Diels, Mommsen, von Gebhardt, Loofs und dem Berichtersteller als Geschäftsführer, denen bald Herr Hirschfeld, Herr von Wilamowitz-Moellendorff und Herr Jülicher, später Herr Holl, beitraten. Nach Herrn Preuschen hatte der letztere eine Reihe von Jahren hindurch der Kommission durch die Bearbeitung der indirekten Überlieferung die ersprißlichsten Dienste geleistet. Im Jahre 1900 erhielt die Kommission in Dr. Karl Schmidt einen etatsmäßigen wissenschaftlichen Beamten für die koptisch-christliche Literatur, zur Unterstützung des Geschäftsführers und zur Überwachung des Drucks der Ausgaben. In den letzten Jahren wurde er bei dieser Aufgabe durch Herrn Klostermann unterstützt. Bereits in der ersten Sitzung der Kommission wurde beschlossen, auch solche spätere griechische Kirchenschriftsteller in die Sammlung aufzunehmen, die wichtiges Material zur älteren christlichen Literatur enthalten. Ferner schuf sich die Kommission in den „Texten und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur“ ein „Archiv“, in welchem vorläufige Textpublikationen, Versionen usw., vor allem aber solche Voruntersuchungen und Untersuchungen zum Abdruck kommen sollten, deren Aufnahme in die Ausgaben diese allzusehr belasten würde.

Die Ausgabe ist auf etwa 54 Bände berechnet. Von diesen sind bisher 27 Bände erschienen, 8 befinden sich im Druck, 13 sind in Bearbeitung. Von dem „Archiv für die Ausgabe“ sind seit dem Jahre 1897 ebenfalls 27 Bände erschienen, die mehr als 100 Abhandlungen enthalten.

An den bisher erschienenen oder in Bearbeitung befindlichen Bänden der Ausgabe sind 33 Gelehrte beteiligt; an dem „Archiv“ haben 70 mitgearbeitet. Von ihnen sind 18 nicht Reichsangehörige, und zwar je drei Amerikaner und Armenier, je zwei Österreicher, Niederländer, Griechen und Belgier und je ein Balte, Schweizer, Finnländer und Italiener. Die beiden belgischen Gelehrten, denen wir die ausgezeichneten Ausgaben des Theodoret und Philostorgius verdanken, die Herren Bidez und Parmentier, hatten vor Ausbruch des Krieges zwei weitere Editionen fast schon bis zum Abschluß gefördert; der Kustos an der Vaticana, Herr Mercati, ist seit Jahren mit den Psalmen-Katenen beschäftigt. Wir müssen abwarten, wie sich nach dem Kriege diese Unternehmungen gestalten werden. Ich möchte aber hier der Freude Ausdruck geben, daß unser Werk über die Grenzen unseres Vaterlandes hinaus tüchtige und treue Mitarbeiter gefunden hat. Engländer, Franzosen und Russen fehlen, und jetzt hat die Verwaltung der französischen Nationalbibliothek selbst neutralen Gelehrten, die für uns arbeiten, brüsk ihre Tore verschlossen.

Der Tod hat uns in diesen 25 Jahren schwere Einbußen gebracht. Die Kommission verlor Mommsen und von Gebhardt. Was der erstere ihr bedeutet hat, entsprach der Kraft, die er überall einsetzte, wo er wirkte. Wohl war er erfinderisch in den scherzhaften Bemerkungen „er sei hier wie Saul unter die Propheten geraten“ oder „eine jede Kommission müsse ein Mitglied besitzen, welches von der Sache nichts versteht“; in Wahrheit gehörte sein Interesse in wachsendem Maße der in der Kaiserzeit sich entwickelnden christlichen Bewegung, und seine Kenntnisse steigerte er auch auf diesem Gebiete fort und fort. Die Bedingungen, unter denen große wissenschaftliche Unternehmungen zu leiten sind, waren ihm wie keinem anderen geläufig, und der unvermeidlichen Schwierigkeiten und Reibungen Herr zu werden, war er durch eine lange Erfahrung in Strenge

und Nachsicht geübt. Auch im höchsten Alter zu lebendig und tätig, um den Patriarchenstuhl einzunehmen, stand er als Führer unter uns und blieb, nachdem er alle anderen Ämter niedergelegt, nicht nur aktives Mitglied der Kommission, sondern gab auch selbst — seine letzte große Arbeit — die Kirchengeschichte des Rufin heraus. Neben ihm vermissen wir von Gebhardt schmerzlich, den Gelehrten der personifizierten Gewissenhaftigkeit und Pünktlichkeit, der auf den Feldern, wo er arbeitete, den letzten Halm in die Scheuern gebracht hat. Wie viele Namen aber von Mitarbeitern neben diesen Männern müßte ich nennen, denen der Tod die Feder vorzeitig aus der Hand genommen hat! Berendts-Dorpat, der sich 20 Jahre hindurch mit den Apokryphen des Neuen Testaments opferfreudig und hingebend beschäftigt hat, hat aus den reichen, von ihm auf vielen Reisen gesammelten Schätzen nur sehr Weniges selbst veröffentlichen können. Wendland, der Doctor theologiae utriusque, hat die abgeschlossene Ausgabe der Philosphumena des Hippolyt nicht selbst mehr in unsere Hände legen können. Loeschcke, der junge Gelehrte größter Hoffnungen, hat neben einem fast fertigen Manuskript weit-ausschauende Pläne zurückgelassen. Ein Teilunternehmen ist vom Tode geradezu verfolgt worden: die große Aufgabe, die pseudoklementinische Literatur herauszugeben, übernahm zuerst Funk, nach seinem Tode Loeschcke, nach dessen Tode Heintze. Heintze ist auf dem Felde der Ehre gefallen — wir gedenken seiner auch an dieser Stelle mit ehrfurchtsvollem Dank —, und so ist die Aufgabe zum dritten Male verwaist. Neben diesen Gelehrten nenne ich den Äthiopen Flemming und den Latinisten Skutsch, auf dessen uns zugesagte Hilfe wir große Erwartungen setzen durften.

Bei diesen Verlusten steigt aber noch die schwere Sorge auf, ob wir sie werden ersetzen können — nicht nur weil der ungeheure Krieg seine Ernte unter dem Nachwuchs hält und überall die größten Anstrengungen nötig sein werden,

um die Wissenschaften nicht herabgleiten zu lassen, sondern auch weil die Zeitströmungen, unabhängig vom Kriege, unserer besonders schwierigen und komplizierten Aufgabe nicht günstig sind. Diese Aufgabe verlangt Gelehrte von einer benediktinischen Gelehrsamkeit in den Sprachen und Literaturen, von theologischem Verständnis, von Sicherheit in der Kritik und den philologischen Methoden und von zäher Ausdauer. Aber das sind heute nicht die Sterne, denen die zukünftigen Weisen nachziehen. Andere Ziele haben sich in den Vordergrund geschoben, und wir gehen, wenn nicht alles täuscht, aufs neue einem philosophischen Zeitalter der Wissenschaften entgegen auf idealistischer, aber zugleich auf soziologischer Grundlage. Gewiß eine erhebende Aussicht! Wie innig seufzt die Seele unseres Volkes einer gemeinsamen Weltanschauung entgegen! Aber von vornherein müssen wir der Gefahr vorbeugen, daß diese neue idealistisch-philosophische Epoche nicht allzu rasch dem Geschick der älteren unterliegt. Nur wenn der Umfang und die Reinheit der Induktion, nur wenn die selbständige und originale Quellenforschung, nur wenn der Fleiß, den keine Mühe bleichet, Schritt hält mit dem Gang der Spekulation, kann etwas Dauerndes geleistet werden. Und heute ist die Gefahr schneller Verflachung ungleich größer als vor hundert Jahren; denn neben der Wissenschaft steht ein mächtiger Journalismus — ich meine nicht die Zeitungen —, stets bereit, unreife Früchte einzusammeln und fragwürdige Ergebnisse zu trivialisieren. Gewiß — wer zusammenschaut, kann nicht selbst alles studiert haben; aber wissen muß er, wann und wo die Zusammenschau beginnen darf. Möge es der Akademie, die von Leibniz, dem Forscher und Denker, ihr Mandat erhalten hat, vergönnt sein, an ihrem Teile Forschung und Spekulation stets im Gleichgewicht zu erhalten!

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER KULTUR- UND WISSENSCHAFTS-
GESCHICHTE

I

ÜBER WISSENSCHAFTLICHE ERKENNTNIS

Erschienen in der Sammlung: „Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart. Aus dem Fortbildungskursus der Baltischen Literarischen Gesellschaft i. J. 1913 — von A. Harnack, L. v. Schroeder, L. Deubner, E. Troeltsch, K. Girgensohn, A. Fischer, B. Harms, H. Rausch v. Traubenberg, A. v. Antropoff“, Riga, W. Mellin u. Co. 1913. Dieser erste große baltische Fortbildungskursus, der im August 1913 am Strande in Riga unter starker Beteiligung gehalten wurde und den ich mit nachstehender Rede eröffnete, sollte sich im August 1914 wiederholen. Alle Vorbereitungen waren getroffen und mehrere hervorragende deutsche Gelehrte hatten ihre Mitwirkung zugesagt; da brach der Weltkrieg aus.

Ein Tag hoher Freude: Nach dem Vorgang anderer Länder und Gebiete haben Sie auch hier wissenschaftliche Fortbildungskurse eingerichtet und versprechen sich von ihnen reiche Förderung. Für mich ein Tag höchster Freude: Sie haben mir die Ehre erwiesen, diese Kurse mit eröffnen zu dürfen. Welche Gefühle meine Seele in dieser Stunde bewegen, kann ich nicht aussprechen! Diesem Lande verdanke ich meine Bildung, ja noch mehr: die Struktur meines geistigen Lebens. Möge es mir vergönnt sein, in einem kleinen Strahl etwas von dem Lichte zurückzugeben, das mich auf diesem Boden zum Leben erweckt hat!

Fortbildungskurse neben unseren Universitäten und Hochschulen — welchem Bedürfnis entsprechen sie? Nun, vor allem sind sie ein Beweis, daß die Wissenschaften in der Gegenwart so mächtig fortschreiten, daß das Kapital, welches man von der Universität mitgebracht hat, nicht mehr genügt, um davon während des ganzen Lebens zu zehren. Wohl vermag sich dieser und jener aus Büchern und Zeitschriften über die Fortschritte seiner Wissenschaft zu orientieren; aber nur den wenigsten ist das vergönnt; auch ist die Fülle des Materials geradezu erdrückend. Da bedarf es aufs neue des lebendigen Unterrichts seitens der Fachmänner, die das Probehaltige und wahrhaft Fördernde zusammenstellen und nachweisen, wo der Zeiger der Wissenschaft heute steht. Einen solchen nachträglichen Unterricht hat der Philologe ebenso nötig wie der Physiker und Chemiker, der praktische Arzt wie der Pastor, und auch der

Landwirt, der sein Gut rationell bewirtschaften will, kann ihn nicht mehr entbehren.

Aber die Fortbildungskurse sollen nicht nur den ehemaligen Studenten gelten. Das Bedürfnis nach ihnen hat viel weitere Kreise erfaßt, weil die Wissenschaft in höherem Maße als früher auch ihnen ein notwendiges Gut geworden ist. Wer heute den Kampf ums Leben bestehen will, muß mindestens mit einer Wissenschaft Fühlung haben; er muß mindestens wissen, was Probleme sind und wie man sie anfaßt. Er muß einen Begriff davon haben, mit welcher reichen Anschauung und mit welchen Methoden gearbeitet wird. Die Praxis des Lebens auf jedem Gebiete ist wissenschaftlicher geworden, weil es die Wissenschaft verstanden hat, praktischer zu sein als früher. Wohl gießt, nach einem Wort Wilhelm v. Humboldts, die Wissenschaft oft dann ihren größten Segen über das Leben aus, wenn sie sich von ihm zu entfernen scheint; aber sie scheint sich von ihm nur zu entfernen: Die echte Wissenschaft ist dem wirklichen, tiefen Leben immer nahe, und in der Gegenwart fehlt auch der Schein der Entfernung. Blicken Sie auf unsere Zeitungen, die doch alle auf den größten Leserkreis rechnen: tagtäglich bringen sie wissenschaftliche Mitteilungen, ja sie halten zwar nicht wissenschaftliche Ferienkurse, wohl aber wissenschaftliche Tageskurse ab. Sie, die so oft zu Unrecht gescholtenen, leisten damit eine große und wertvolle Arbeit, für die ihnen der wärmste Dank gebührt. Die wissenschaftliche Mission der Zeitungen ist schon ebenso bedeutend wie ihre politisch-soziale Mission und wird immer bedeutender werden; denn wie viele Menschen lesen fast nur noch Zeitungen! Oder blicken sie auf das kräftige Streben der unteren Stände, an den Gütern der Erkenntnis teilzunehmen und das Leben nach wissenschaftlichen Grundsätzen zu gestalten. Dieses Streben, mag es sich auch überstürzen, ist eine gewaltige Erscheinung, die uns mit Sympathie erfüllen muß. Man spricht zwar viel von bedenklicher Halbbildung

und meint, ihr müsse ein Ende gemacht werden. Gewiß, aber der Halbbildung kann man nur mit Vollbildung bzw. mit Erweckung des wissenschaftlichen Sinns begegnen. Zurück zur Unbildung können und wollen wir niemand treiben; also müssen wir vorwärts schreiten! Und weiter: welche Völkerwanderung in das gelobte Land der Wissenschaft hat nicht in den letzten Jahrzehnten das weibliche Geschlecht begonnen! Es ist lächerlich zu sagen, das müsse aufgehalten werden. Die Grenzen, welche die Bewegung einzuhalten hat, kann nur sie selbst finden und hat sie in der Hauptsache schon gefunden. Wir Männer aber sollten uns freuen, daß wir jetzt auch in der Erkenntnis und Wissenschaft Gefährtinnen haben.

Der doppelten Aufgabe zu genügen, die Studierten zu fördern und zugleich auch weiteren Kreisen mit ungleichartiger Vorbildung die Wissenschaft nahe zu bringen — hier wie dort durch den Nachweis ihres gegenwärtigen Standes oder doch ihrer Probleme und ihres Ernstes —, ist schwierig; aber undurchführbar ist die Sache nicht, denn auch in der Kunst faßlicher Darstellung wissenschaftlicher Probleme und ihrer Lösungen haben wir Fortschritte gemacht. So rufen wir jedermann herbei, der nachdenken und seinem Leben einen tieferen Inhalt geben will. Tändelei, spielerischen Stumpfsinn, Oberflächlichkeit und schnellfertige Urteile wollen wir bekämpfen, aber ebenso das Banausentum, die träge Berufsroutine und den praktischen Materialismus. Tüchtig zu machen für den Ernst des Lebens, dem Leben des einzelnen und der Geselligkeit einen tieferen Inhalt zu geben, jeden in seinem Berufe mit Freude und Zuversicht zu erfüllen — das ist das hohe Ziel dieser Kurse, und durch wissenschaftliche Förderung wollen sie es erreichen!

Durch Wissenschaft — aber kann sie das? Was kann sie überhaupt, und was kann sie nicht? Wir hören Stimmen, daß sie, und sie allein, alles kann, und wir hören das entgegengesetzte Urteil, daß sie vollkommen versagt habe und

daß nach unendlichen Bemühungen ihre Schwäche nunmehr enthüllt sei und sie dem tieferen Leben, Streben und Sehnen in Wahrheit nichts zu bieten habe. Die Verzweiflung an der Wissenschaft spricht heute in den alten Kulturländern Europas ebenso laut wie die anspruchsvollen Verheißungen jenes Monismus, der alle Probleme gelöst haben will. Wer hat recht? Kein würdigeres Thema für diese einleitende Vorlesung als über die Frage nachzudenken, was ist Wissenschaft und was vermag sie? Freilich nur im Umriß ist es möglich, hier Antwort zu geben.

Wissenschaft ist die Erkenntnis des Wirklichen zu zweckvollem Handeln. Diesen Satz stelle ich voran. Die Zweckbestimmung, die meines Erachtens bei der Begriffsbestimmung der Wissenschaft nicht fehlen darf, mag hier auf sich beruhen bleiben — aber was ist Erkenntnis und was ist das Wirkliche? Hineingestellt ohne unser Zutun in eine Welt, die wir nicht kennen, werden wir nicht nur gezwungen, uns und die Gattung zu erhalten, sondern wir werden auch mit und neben dieser Aufgabe gezwungen, zu dieser Welt Stellung zu nehmen. Sie zwingt uns zu einer erkenntnismäßigen, einer ästhetischen und einer verehrenden Betrachtung und Haltung, d. h. sie zwingt uns zur Wissenschaft, zur Kunst und zur Religion. Diese sind Grundformen der uns bestimmenden Notwendigkeit und müssen von uns geübt werden, und zwar geht jede von ihnen auf alles einzelne und auf das Ganze und sucht es sich zu unterwerfen; jede ist in sich geschlossen, und jeder folgt ein Handeln, also die Tat. In den Formen dieses dreifachen psychologischen Zwangs orientieren wir uns über die Welt und nehmen Stellung zu ihr. Gewiß wirkt nicht jede von ihnen gleich stark auf den einzelnen; aber niemand vermag sich ganz, sei es der Erkenntnis, sei es der Kunst, sei es der Religion zu entziehen.

Mit der Erkenntnis, d. h. der Wissenschaft, haben wir es hier allein zu tun. Hier aber gilt als erster Satz: Die

Wissenschaft hat ihre Stufen. Die erste, unterste Stufe besteht im Feststellen, Analysieren und im Ordnen. Mit diesen Operationen beginnt alle Erkenntnis. Die Welt tritt uns zunächst als eine Fülle schwankender und bunter Erscheinungen entgegen. Um uns in ihnen zurechtzufinden, müssen wir sie fixieren, zergliedern, gemeinsame Merkmale feststellen und aufsteigend das Gleichartige in Raum und Zeit zusammenordnen. In der Natur- und Geisteswissenschaft gibt es Gelehrte, die da erklären: Mit dem Feststellen, Analysieren und Ordnen beginnt die Wissenschaft und damit hört sie auch auf; denn alle Verknüpfungen, die man darüber hinaus versucht, seien bereits willkürlich und zweifelhaft. Dies war z. B. nahezu die Meinung des mir befreundeten Direktors der Leipziger Universitätsbibliothek Oscar v. Gebhardt. Er beschränkte sich in der Geschichtswissenschaft auf die Textkritik und die Feststellung und Ordnung des Materials. Was darüber hinausging und sich als Wissenschaft gab, hielt er vom Standpunkt der reinen Wissenschaft für mehr oder weniger amüsante Plauderei oder für gelinden Schwindel. Auch bedeutende Naturforscher haben versucht, die „reine“ Wissenschaft in analoger Weise zu beschränken; aber es will nicht gelingen. Die Organisation unseres Verstandes sowohl als die sich uns aufdrängende Wirklichkeit und der Zusammenhang der Erscheinungen nötigen uns, eine zweite Stufe zu betreten.

Diese zweite Stufe ist bezeichnet durch die Erkenntnis des kausalen Zusammenhangs der Dinge. Hier handelt es sich um Zählen, Wägen und Messen, um die Feststellung von Ursachen und Wirkungen, um die Erkenntnis der Transmutationen der Erscheinungen, um die Zurückführung komplizierter Größen auf einfache, um die Zurückführung des Vielen zum Einen und um die Synthese von Kräften, um gewünschte Erscheinungen hervorzurufen. Mit einem Wort: es handelt sich um die Erkenntnis der Kräfte der Welt, soweit sie sich als quantitative und mecha-

nisch wirkende darstellen. Unser Verstand ist ein treffliches Organ, um auf Grund von Abstraktionen die Natur als Mechanismus zu erfassen und in diesem Sinne auch zu beherrschen. Er ist ein wundervolles Mittel, um die Welt, in der wir leben, zu messen und zu wägen, die Synthese der Größen zu durchschauen und nachzuahmen, die kausale Abfolge und die Ketten der Erscheinungen zu ermitteln, hervorzurufen und schließlich alles auf eine Kraft, auf eine Eins zurückzuführen. Unser Verstand ist der geborene mathematische Physiker. Wie dieser abstrahiert er, rechnet er, wägt er. Er deduziert, beweist und ergeht sich in immer neuen Rechnungskombinationen. Die Erscheinungen, Individualitäten und Qualitäten verschwinden geradezu in den Kräften und Quantitäten oder werden doch gleichgültig. So werden die mechanischen Naturkräfte ermittelt, isoliert, berechnet, in Synthesen verbunden, in den Dienst genommen und beherrscht. Wer den Verstand, der solches vollbringt, schilt, der kennt ihn nicht. Durch ihn ist es uns gelungen, der unbelebten Natur einige ihrer Geheimnisse und einen Teil ihrer Kräfte abzutrotzen, und noch ist nicht abzusehen, wo die Grenzen unserer Herrschaft liegen werden.

Zahlreiche große und kleine Gelehrte behaupten nun, in dieser Erkenntnis des Mechanismus der Welt erschöpfe sich die Wissenschaft, aber sie begründe und umschließe zugleich auch eine vollkommene und vollkommen befriedigende Weltanschauung. So sprechen sie von der „Weltanschauung des Naturforschers“, meinen aber zugleich, sie sei die einzig mögliche und haltbare. So will z. B. Wilh. Ostwald mit seinem energetischen System die Welt verstanden und begriffen haben; reine Wissenschaft, ja überhaupt Wissenschaft sei nur, was sich der energetischen Betrachtung einfügt; was sich daneben heute noch geltend zu machen versucht, sei bedauernswerter atavistischer Aberglaube. Ob sich dieser Monismus als materialistischer oder als energetischer oder noch anders vorstellt, ist wesentlich gleich-

gültig, da doch ein eindeutig wirkendes mechanisches Prinzip hier alle Kosten der Welterkenntnis bestreiten soll. Aber diese mechanische Weltanschauung erhebt, sofern sie Weltanschauung sein will, einen Anspruch, der ihr schlechterdings nicht zukommt; denn sie benutzt die Eigentümlichkeit des Verstandes, die ihn nötigt, durch Abstraktionen bis zu einer Eins, „der Kraft“, vorzudringen, zu der Täuschung, als sei die Fülle der Erscheinungen nun wirklich in dieser Eins aufgehoben und aus ihr erklärt. Diese mechanische „Weltanschauung“ macht also recht eigentlich aus der Beschränktheit ein Absolutes, aus der Not eine Tugend: alles, was der Verstand bei seinem, in Abstraktionen sich vollziehenden Aufstieg zur Eins rechts und links hat liegen lassen müssen, das ignoriert sie oder erklärt sie für gleichgültig. Aus der ausschließlichen Wahlverwandtschaft, die zwischen unserem Verstande — als abstrahierendes, auf Quantitäten reduzierendes und nach dem kausalen Schema spekulierendes Vermögen — und einer Naturkraft (der energetisch-mechanischen) besteht, folgert sie, daß alles Wirkliche in dieser Naturkraft beschlossen liegen müsse. In der Tat ist diese Naturkraft in allem Wirklichen zu finden, und seine unendlichen Mannigfaltigkeiten können als ihre Funktionen erscheinen; aber damit ist doch längst nicht bewiesen, daß sie die einzige ist. Vielmehr erheben sich gegen diese Hypothese die schwerstwiegenden Bedenken. Ich will das Wichtigste kurz andeuten: Selbst wenn wir der Entwicklung der Wissenschaft vorgreifen und annehmen, alles Wirkende sei auf eine Kraft, und alle Grundelemente seien auf ein Element zurückgeführt, d. h. der Regressus sei unserem Verstande und unseren Operationen vollkommen gelungen und wir hätten auch die Probleme, welche dabei der Raum und die Zeit bieten, befriedigend gelöst und mit unseren Erkenntnissen von der Erhaltung der Kraft in Einklang gebracht, so wüßten wir darüber, wie und warum das Eine zum Vielen geworden ist und wie und

warum es zu der Fülle der Erscheinungen, d. h. wie es zur wirklichen Welt der Qualitäten, Spezies und Individuen gekommen ist, noch gar nichts. Auch der vollkommenste Regressus vom Vielen zum Einen sagt uns über den Anlaß, die Notwendigkeit und die Wirklichkeit des Progressus vom Einen zum Vielen schlechterdings nichts. In der Tat — im Besitze der mechanischen Weltanschauung und -erklärung gleichen wir dem Wanderer, der einen hohen Berg bestiegen hat, aber bereits den ersten Schritt zum Abstieg nicht finden kann, oder noch besser, wir gleichen jenem Bergmann, der, wenn er seinen Stollen bis zum Fundamente des Berges getrieben hat, erleben muß, daß ihm der Rückweg zum Licht versperrt ist. Was der Regressus nicht bieten kann und was wir doch notwendig brauchen, wenn wir das Wirkliche zu verstehen behaupten dürfen, ist das principium individuationis, welches das Eine zur Fülle des Vielen und dieses Vielen gemacht hat. Und selbst wenn die Fülle des vielen Wirklichen nichts anderes wäre als die Folge unserer spezifischen Sinnesenergie, so wäre das Problem nur verlegt und könnte auch in dieser Fassung niemals als ein gleichgültiger Schein beurteilt werden; denn dies ist die Welt, in der wir leben. Sie als gleichgültigen Schein beurteilen oder sich bei dem Gedanken des „Zufalls“ beruhigen, der die eine Kraft zur wirklichen Welt ausgestaltet hat, heißt den Bankerott der Erkenntnis als höchste Erkenntnis vortäuschen. Dies ist in der Tat das Ende der mechanischen Weltklärung, wenn sie behauptet, wirklich Erklärung zu sein. Im günstigsten Falle läßt sich sagen: sie endet mit einer unerträglichen Paradoxie: Etwas, was nichts sein soll als unbestimmte „Kraft“, soll sich selbst zu einer Fülle bestimmter Erscheinungen entwickelt haben. Woher die Individuation? Wie wurde aus der Eins eine Zwei und ein Vieles?

An dem notwendig zu fordernden und doch unauffindbaren principium individuationis — um von den Problemen

zu schweigen, welche die Begriffe Raum, Zeit, Kraft, Bewegung bieten; sie führen heute zu paradoxeren Annahmen, als je ein scholastischer Philosoph solche gewagt hat — scheitert die mechanische Weltanschauung. Schon die uns umgebende unbelebte Natur drängt uns eine naturgeschichtliche Betrachtung auf, die wir nicht mit den Mitteln der dem Mechanismus entsprechenden abstrahierenden Methode zu bestreiten vermögen, und leitet uns zu einer sublimen Metaphysik. Aber das ist nicht die einzige Klippe. In der Welt, die uns umgibt, beobachten wir nicht nur Quantitäten, bzw. mechanisch wirkende Kräfte, auch nicht nur eine bunte Fülle von rätselhaften Differenzierungen dieser Kräfte, sondern uns umgibt „Leben“. Wir selbst empfinden und wissen uns als einen Teil dieses „Lebens“, und wir beobachten es als eine Fülle zwar bedingter, aber doch selbständiger Zentren. Für dieses Lebendige ist charakteristisch, daß es sich in Formen darstellt, daß es aus harmonischen Teilen besteht, daß das Ganze stets vor den Teilen da ist, daß jedes eine Welt für sich ist und alles doch harmonisch ineinander greift, daß jedes sich als Geschlossenes, Letztes gibt, also als Selbstzweck, und alles sich doch gegenseitig bedingt und dabei eine aufsteigende Kette bildet.

Alle die Merkmale, die hier als für das „Leben“ charakteristisch aufgeführt sind, sind für den abstrahierenden und rechnenden Verstand inkommensurabel; er vermag nichts mit ihnen anzufangen. Zu diesem Eingeständnis will er sich freilich nicht bequemen; darum sucht er fort und fort nach „Erklärungen“ oder Ausflüchten, die in Wahrheit das Problem vernichten. Bald meint er, neben dem Mechanischen sei die Erscheinung, die sich als „Leben“ darstellt, etwas ganz Unbedeutendes, was die Erklärung gar nicht lohne; bald behauptet er, er habe die Erklärung schon gefunden — wenn auch nicht für die Entstehung, so doch für die Veränderungen des Lebens —; sie seien aus dem Kampf

ums Dasein und der Zuchtwahl vollständig erklärt (aber die Zuchtwahl setzt das Rätsel einer Entwicklungsfähigkeit voraus); bald vertröstet er uns auf die Zukunft. Er will nicht zugeben, daß er das Lebendige notwendig vorher töten, d. h. seines entscheidenden Merkmals entkleiden muß, wenn er es nach seiner Methode behandeln will; denn er kann es nur als Kreuzungspunkt mechanischer Kräfte behandeln. Aber daß das Lebendige eigentümliche Formen hat, in einem gewissen Maße die Fähigkeit besitzt, zwischen den hereinbrechenden Kräften zu wählen, die einen abzustößen und die anderen zur Erhaltung seiner Form zu verwerten und sich infolge dieser Fähigkeit nicht nur zu behaupten, sondern auch zu vermehren — eben dies macht es zu einem „Lebendigen“. Die große Tatsache, um die es sich hier handelt, kann auch so ausgesprochen werden: Der Verstand kennt nur mechanische Notwendigkeit. Auf ihrem Grunde bildet er als ihren kontradiktorischen Gegensatz den Begriff der Freiheit, um sofort zu erklären, daß es ihn gar nicht geben könne. Mit letzterer Behauptung hat er unzweifelhaft recht: Der als Non A zum Begriff der Notwendigkeit gebildete Begriff der Freiheit ist ein ganz Unvollziehbares und deshalb Unmögliches. Aber ebenso gewiß ist es, daß es eine unendliche und abgestufte Vielheit von Wirklichkeitszentren gibt, deren Bewegung sich nicht einfach nach mechanischer Notwendigkeit vollzieht, sondern die einen bestimmenden und auslesenden Willen haben. Was dieser Wille ist, wissen wir nicht; er paßt nicht in das Schema von mechanischer Notwendigkeit und Freiheit. Uns scheint er von beiden etwas zu haben, und er ist in dem, was wir „Leben“ nennen, in verschiedenster Stärke vorhanden. Je komplizierter der Aufbau eines Lebendigen ist, um so „freier“ ist sein Wille; im Menschen erreicht dieser Wille die höchste und, wie es scheint, eine neue Stufe. Um für die, welche mit der Mathematik vertraut sind, ein Bild zu brauchen: Der Wille ist nicht Non 1 und nicht — 1, sondern

mag mit $\sqrt{-1}$ verglichen werden. Durch ihn vermag das Lebendige seine Form zu erhalten, zu wachsen, sich zu vermehren und den Mechanismus als Mittel zu gebrauchen. Man kann diesen Willen in seinen Äußerungen verstehen, aber man kann ihn nicht begreifen und nicht erklären.

Es gab eine Zeit, da glaubte die Naturwissenschaft mit dem „Leben“ oder mit dem „Vitalismus“ fertig zu sein und ihn auf den Mechanismus reduziert zu haben. In dieser Zeit gehörte Mut dazu, sich zu ihm zu bekennen. Einer unserer Landsleute aber, Gustav Bunge, hat sich auch damals zu ihm bekannt. Deutlich erinnere ich mich des mitleidigen Kopfschüttelns von Dubois-Reymond, als ich bei meinem ersten Besuche in Berlin als junger Professor die Rede auf Bunge brachte: „Schweigen wir von ihm; er ist noch Vitalist oder, noch schlimmer, er hat den alten, längst widerlegten Vitalismus neu aufgestützt.“ Heutzutage steht es anders. Zwar gibt es noch viele Naturforscher, welche den Vitalismus ablehnen, und wenn diese Ablehnung nur den Entschluß bedeuten soll, sich a priori keine Grenzen für die kausale und mechanische Untersuchung des Wirklichen gefallen zu lassen, so ist nichts einzuwenden; aber in weiten Kreisen der Denker, auch der Naturforscher, ist jetzt doch anerkannt, daß das „Leben“ zwar irgendwie mit dem Mechanischen zusammenhängt, aber neben ihm ein Selbständiges darstellt.

Wie läßt sich nun „wissenschaftlich“ diesem Leben beikommen? Versteht man unter reiner Wissenschaft die Denkoperationen, die wir als die zweite Stufe geschildert haben, so muß man gestehen, daß dem Leben in seinem letzten Wesen „wissenschaftlich“ überhaupt nicht beizukommen ist. Die exakte Methode versagt hier notwendig; denn es handelt sich nicht um Quantitäten. Aber dem Nachdenken ist das Lebendige nicht verschlossen; es bietet ihm vielmehr eine Fülle von Seiten, die die schärfste Beobachtung, das feinste

Verständnis und die gezügelte, nachgestaltende Phantasie herausfordern. Da gilt es erstens, die Architektonik jeder einzelnen Form des Lebens zu erfassen, das Ganze in seinem Verhältnis zu den Teilen und umgekehrt zu erkennen und den Aufbau, die Zweckmäßigkeit und Schönheit jedes Gebildes sich klar zu machen. In dieser Erkenntnis war Goethe ein Meister, und Chamberlain hat in seiner Goethebiographie Art und Bedeutung dieser „Naturforschung“ zu glänzender Darstellung gebracht. Da gilt es ferner, der Lebensbewegung jeder lebendigen Spezies nachzugehen, ihre „Welt“ als die diesem Leben eigene Umwelt und Merkwelt zu ermitteln, ferner zu erkennen, wie die große Welt auf jede Spezies wirkt und wie sich jede in der großen Welt zurechtfindet: jede Gattung und wiederum jedes Individuum in dieser Gattung hat seine „Merkwelt“, die ihm „die Welt“ ist. Uexküll gebührt in der Gegenwart vor allem das bedeutende Verdienst, diese Untersuchungen aufgenommen und gefördert zu haben. Von hier aus gesehen, erscheint das Leben als ein unendlich Vieles von lebendigen Kreisen, deren jeder eine Welt für sich ist. Nicht eine Welt steht vor uns, sondern eine Fülle von solchen. Aber nun gilt es zu erkennen, daß doch keine ohne die andere ist, daß jede in gewisser Weise ein Abgeschlossenes und Vollkommenes in sich ist und doch nur im Nebeneinander mit anderen zu existieren vermag, und — daß dabei ein Aufstieg stattfindet: das, was einerseits als ein vollkommenes Definitivum erscheint und als ein dem Ganzen notwendiges Glied, stellt sich anderseits als ein Übergang und Zwischenglied dar zu einem Komplizierteren und Höheren. Die Wirklichkeit des Lebendigen wird verletzt, wenn man jenes „in sich vollkommen Abgeschlossene“ erkennt. Sie wird ebenso verwundet, wenn man das notwendige „Nebeneinander“ alles Lebendigen in seinen Formen und Lebensbewegungen nicht sieht; aber sie wird endlich auch verletzt, wenn man die aufsteigende Ordnung des

Lebendigen in Abrede stellt. In sich abgeschlossen und in diesem Sinne vollkommen und doch auf ein Nebeneinander angewiesen; abgeschlossen und vollkommen und doch ein Zwischenglied — das ist das wunderbare Wesen des Lebendigen! Die lebendige Natur hat Kern und Schale, hat ein Unten und Oben und hat sie doch wiederum nicht. Alles ist gleichwichtig, alles vollendet und alles doch im Übergang. Der Verstand nun stürzt sich sofort auf die Betrachtung der lebendigen Wesen als Zwischenglieder, teils weil er glaubt, hier einfach seine kausale Methode anwenden zu können, teils weil ihm die Hoffnung aufstrahlt — denn dem Lebendigen gegenüber ist er Anarchist —, er könne es von hier aus zerstören. Winkt doch die Aussicht, alles Leben auf eine Zelle zurückzuführen, und mit dieser einen Zelle hofft er dann schon fertig zu werden. Aber wie könnte man die Zelle konstruieren und wie beschaffen müßte sie sein, aus der sowohl die aufsteigende Kette der Lebewesen bis zum Menschen sich entwickelt hätte, als auch die relativen Vollkommenheiten und Abschlüsse des Lebendigen auf jeder Stufe! Eine Rose, eine Spinne, ein Pferd ist doch nicht nur ein Zwischenglied und eine Übergangserscheinung, sondern sie sind abgeschlossene Größen in sich mit Harmonien und Vollkommenheiten, die auf komplizierteren und in diesem Sinne höheren Stufen so nicht wieder vorkommen. Alles in sich geschlossen und um seiner selbst willen da, alles in Gemeinsamkeit und alles in einem langsamen Wechsel und Aufstieg: Das ist das Geheimnis des Lebens! Dies Geheimnis kann also nicht in einer Eins liegen; hier muß es ursprünglichen Reichtum und Metamorphosengeheimnisse, ja wohl auch Sprünge, geben!

Dieses Leben erforschen, ist die dritte Stufe der Erkenntnis. Ein Fixieren, Analysieren und Ordnen ist hier nötig, wie auf der ersten Stufe, aber in höherer Betätigung, und es treten hier neue Fragen auf, die Fragen nach dem Passenden und Geeigneten, nach der Idee und nach der

Richtung und dem Zweck. Hier haben wir es mit der lebendigen Welt zu tun in ihrer konkreten Wirklichkeit: wir wollen sie kennen und verstehen lernen in allen einzelnen Teilen und in ihrer Ganzheit ohne Reduktionen auf unsinnliche Allgemeinheiten und ohne sie vorher getötet zu haben. Das kausale Schema kann uns hier wenig nützen bzw. nur eine Hilfsmethode sein, die wir an geeigneten Stellen herbeirufen, und der Verstand übt hier nur Wächterdienste aus und schützt uns vor dem Sturz ins Absurde. Die Natur, wie sie sich den Sinnen darstellt, wollen wir beobachten, durchdringen und sinnig verstehen. Über „Vermutungen“ kommen wir nicht hinaus, wenn wir der Architektur, dem Passenden und Geeigneten, der Richtung und dem Zweck nachdenken und zu Ideen über das Lebendige gelangen. Aber es gibt, wie man mit Recht gesagt hat, auch eine „Vermutungsevidenz“, wie es eine Richtungsevidenz gibt. Harmonien und Zwecke drängen sich dem Beobachter auf und verdichten sich zu Vermutungen, denen man sich nicht zu entziehen vermag. Ferner, um nochmals einen mathematischen Vergleich herbeizuziehen. Eine Gleichung mit zwei Unbekannten läßt keine Lösung für den einzelnen Fall zu, aber alle Lösungen liegen auf einer Kurve, die sich darstellen läßt. So lassen sich auch von dem Lebendigen her aus den Beobachtungen Kurven entwerfen, die das Ganze in Zusammenhang und Richtung verstehen lassen, ohne daß alles Einzelne verstanden und seine Stellung im Ganzen ermittelt wäre. So entsteht ein lebendiges Bild der wirklichen Welt: sie lebt nun in unserem Geiste, wie sie in der Fülle ihres konkreten Lebens lebt. Durch reine Anschauung und durch eindringende Beobachtung und Einfühlung geht uns das Verständnis des Lebendigen in seinen einzelnen Zentren auf. Zugleich aber gestaltet sich vor unseren Augen durch stets sich bestätigende Vermutungen die Welt des Lebendigen als ein Kosmos von abgestuften, lebendig sich verwirklichenden Ideen und Formen, die nicht

nur nacheinander geordnet sind, sondern zugleich über- und nebeneinander. In dem Über- und Nebeneinander strahlt eine architektonische Einheit der lebendigen Natur entgegen und in dem Über- und Nacheinander eine zu Höherem strebende Richtungskraft. Die Welt, die uns hier entgegentritt, ist nicht ein abstrahiertes mechanisches System eindeutiger Kräfte, sondern sie ist die Welt unserer erzogenen Sinne, transparent gemacht durch Ideen, die wir in und an ihr gefunden haben. Ist das nicht auch Naturerkenntnis, ja ist das nicht auch Naturbeherrschung? Der Jakute im eisigen Sibirien weiß durch Beobachtung von den Gestirnen alles das, was er braucht, um in der dunklen Nacht über die unendliche Eiswüste zu gehen. Er weiß jeden Wechsel des Wetters vorher und richtet sich auf ihn ein; er kennt aufs genaueste das Wild, die Fische und ihr Leben, beschämt in diesen Kenntnissen jeden Europäer und beherrscht durch sie seine Welt; denn eine andere hat er nicht als Himmel, Wetter, Wild und Fische; den Mechanismus kennt er nicht. Unsere Welt ist die ganze Erde, ja das Weltall; aber wir können nichts besseres tun als uns in bezug auf die treue und scharfe Beobachtung der Erscheinungen der wirklichen Welt den armseligen Jakuten zum Muster zu nehmen! Das kann doch wahrlich nicht allein Naturerkenntnis gewähren, sich ausschließlich auf die abstrakte Kraft und das primitive Leben der Zelle zu beschränken. *Latet dolus in generalibus!* Selbst die nachgewiesene Entstehung des Lebens würde uns nicht über das Leben in seiner Fülle Aufschluß geben; denn es ist die Eigenart des Lebendigen, daß es allein von seiner Entstehung und seinen Vorstufen her nicht begriffen werden kann: nicht nur das Individuum, auch jede Spezies ist „ineffabile“ und kein bloßes Aggregat von einfacheren Kräften.

Wenn es sicher ist, daß wir nicht allein dazu auf der Welt sind, um Maschinen zu bauen, die mechanischen Kräfte in steigendem Maße in unseren Dienst zu nehmen und uns durch Erhöhung des Komforts zu zivilisieren, wenn es viel-

mehr ebenso unsere Aufgabe ist, das Lebendige um uns in seiner Totalität und als Einzelnes zu verstehen, unseren Geist durch unmittelbare Anschauung und durch Auffindung der Richtungen und Zwecke zu erweitern und uns in diesem höheren Sinne allem Lebendigen anzupassen — so ist gewiß, daß unsere Wissenschaft heute sehr einseitig ist, ja uns mit einer gewissen Barbarei bedroht, indem sie uns vom Lebendigen abzieht und die Kenntnis und die Einfühlung in das Lebendige durch die Kenntnis des Mechanischen und durch die Gewöhnung an Instrumente ersetzt. Ich möchte nicht mißverstanden werden: die Wissenschaft, wie ich sie als die der zweiten Stufe kurz skizziert habe, kann nur so getrieben werden, wie sie heute getrieben wird, darf sich daher jedes Dreinreden verbitten und muß als Mechanik vollkommen „rein“ erhalten werden. Es soll ihr auch kein Gramm von Sympathie und Bewunderung entzogen werden, jeder Fortschritt ist ihr vielmehr aufs innigste zu wünschen. Allein die Täuschung soll aufhören, als umfasse sie alles Wissenswürdige und vermöge eine vollkommene Welt-erklärung und ein befriedigtes Dasein zu bieten. Es gibt neben ihr ein Wissen vom konkret Wirklichen und vom Leben, das zurzeit als Erkenntnis sehr darniederliegt, das aber halb bewußt, halb unbewußt von jedermann, ja von jedem lebendigen Wesen geübt wird, weil man ohne solches Wissen überhaupt nicht leben kann. Dieses Wissen vom Leben ebenso bewußt zu treiben wie die Mechanik, es im ganzen und im einzelnen zu suchen, durch dieses Wissen die Totalität der Erscheinungen nicht nur zur durchdachten Umwelt des Menschen zu machen, sondern auch ihre Architektur, Richtung, Ideen und Zwecke zu verstehen, ist die Aufgabe der dritten Stufe wissenschaftlicher Erkenntnis. Es gilt, das absichtlich, eindringend und in voller Entfaltung zu tun, was uns das Leben jeden Augenblick zu tun zwingt — die Wissenschaft verdeckt uns freilich heute geradezu die Tatsache, daß wir es tun. Es gilt, unsere halbauto-

matische Anpassung an das Leben zu einer, das Lebendige durchdringenden Anschauung und zu einem Verstehen zu steigern; denn nur so bleiben wir am Leben und fördern durch Verständnis alles Lebendige. Ich möchte für dieses Erkennen den Namen „Wissenschaft“ nicht missen und sehe auch nicht, warum man ihn ihm versagen soll. Aber wenn dieser Name der exakten Wissenschaft vorbehalten bleiben soll, so mag man einen anderen Namen — „Auch-Wissenschaft“ oder wie immer — wählen. Die Notwendigkeit und Bedeutung der Aufgabe und daß zu ihrer Erfüllung noch andere Eigenschaften und Geisteskräfte gehören als zur kausalen und quantitativen Forschung, bleibt auf alle Fälle unerschüttert. Freilich wird alles Verstehen hier von einem Staunen begrenzt bleiben; aber dieses Staunen wird nicht unfruchtbar sein, sondern fördernd.

Die vierte Stufe der Erkenntnis ist dieser dritten sehr nahe verwandt, und man könnte geneigt sein, sie mit ihr zusammenzufassen, weil sie erkenntnistheoretisch zunächst derselben Mittel und Methoden bedarf wie diese und ihr Objekt ebenfalls durch den Begriff „Leben“ umschlossen ist. Aber die Erkenntnis des Menschen — um sie handelt es sich — hebt sich doch aus der Erkenntnis des Lebens eigentümlich heraus, weil uns hier etwas entgegentritt, was uns das übrige Lebendige nicht bietet: bewußter Geist. Indem wir ihn betrachten, werden wir genötigt, Ideen zu bilden, die uns weder die denkende Durchdringung des Mechanismus noch des unbewußten Lebens darbieten, wenn wir sie auch manchmal auf diese Gebiete übertragen, nämlich die Ideen von Normen und Werten. Das geistige Leben erforschen heißt neben den Erkenntnistätigkeiten der drei ersten Stufen, die auch hier nicht fehlen können, die Kategorien der Normen und Werte anwenden.

Das geistige Leben unterliegt zunächst allen den Bedingungen, die für das Leben überhaupt gültig sind. Auch hier findet sich die große Paradoxie des in sich Geschlossenen

und der Beziehungsnotwendigkeiten zu anderem Leben, des Vollkommenen und des doch ein Übergangsglied Darstellenden. Auch hier ist es naiv, in dem Gegenwärtigen immer nur eine Vorbereitung auf ein Zukünftiges zu sehen, aber ebenso naiv, in ihm nur den definitiven Abschluß der Vergangenheit zu erblicken. Die Kategorien des Neben-, Über- und Nacheinander verschlingen sich hier ebenso wie im Lebendigen überhaupt. Auch hier ist das Passende und Geeignete, sind Form, Aufbau, Richtung, Zwecke und sich ausgestaltende Ideen zu erforschen. Allein nur hier gibt es im eigentlichen Sinn des Wortes Geschichte und nicht nur hervorquellende Entwicklungen; denn Geschichte ist nur dort vorhanden, wo der Geist in das Geschehen eingreift. Sofern aber dieser Geist nur durch sein Triebleben eingreift, entsteht auch noch keine Geschichte; denn in dieser Weise greifen auch andere Lebewesen in den Zustand der Dinge ein. Daher spricht man mit Recht von geschichtslosen Zeiten und von geschichtslosen Völkern. Erst wenn der Geist in anderer Weise sich im Geschehen bemerkbar macht, entsteht Geschichte. Was ist das nun für eine andere Weise? Man sagt uns, die neue Weise habe in dem Moment begonnen, wo sich der Mensch Werkzeuge erfunden habe; das Werkzeug habe die Geschichte geschaffen und die Fortschritte der Technik seien deshalb auch die wahren Stufen der Geschichte. Allein nicht nur der Sprachgebrauch steht dieser Entscheidung entgegen — auch geschichtslose Völker haben Werkzeuge —, sondern noch durchschlagender die Erwägung, daß die Hinzuziehung von Werkzeugen nicht etwas so Bedeutendes sein kann, wenn doch ohne sie von anderen Lebewesen ebenso Zweckmäßiges und Staunenswertes hergestellt wird. Aber davon abgesehen — sofern durch Werkzeuge etwas erzeugt werden kann, was ohne sie nicht vorhanden war, muß die Idee dessen, was sie herstellen sollen, bereits gefaßt sein. Diese Idee kann aber niemals einfach aus der in der Umwelt gemachten Erfahrung ent-

sprungen sein, da ja die Erfahrung nichts dergleichen bot. Gewiß ist sie aus einer Not entstanden; aber Not kann nur den erfinderisch machen, der die Anlage hat, etwas zu finden, d. h. der Ideen hat. Von hier aus wird man also der Geschichte schwerlich beikommen; aber wir können hier diese Frage nicht eingehend behandeln. Ich muß meinen Standpunkt kurz präzisieren: Geschichte ist nicht schon in und mit der Technik gegeben, auch nicht schon in dem soziologischen Zusammenschluß der Menschen, auch nicht schon in der Sprache, sondern erst dort, wo die verpflichtende Idee von Normen und Werten aufgeleuchtet ist. Erst wo mit den elementaren Mächten der Selbst- und Gattungserhaltung das Prinzip eines Sollens konkurriert, ist Geschichte gegeben. Erst wenn der bewußte Geist, der sich in Werturteilen und normativen Ideen ausspricht, über den Wassern schwebt, entwickelt sich Geschichte. Diese Geschichte stand und steht immer unter dem Prinzipat der Religions- und Staatsgeschichte; denn Religion und Staat sind allem zuvor aus und mit den Werten und Normen entstanden und bleiben ihre Träger.

Es ist noch nicht lange her, da gab es Wirtschaftsgeschichte einerseits und Geistesgeschichte, d. h. Religions- und Staatsgeschichte, anderseits in strenger Trennung. Es ist der größte Fortschritt, den wir gemacht, daß wir die gegenseitige Bedingtheit dieser doppelten Geschichte und damit ihr Ineinander erkannt haben. In diesem Bunde ist die Wirtschaftsgeschichte nicht nur das Passivum und die Geistesgeschichte das Aktivum; denn auch das sublimste geistige System hat seine Modalität von dem soziologischen Zustande empfangen, aus welchem es emporwuchs, so eigenartig auch der Genius war, der es schuf. Aber es wird nicht mehr langer Anstrengungen bedürfen, um unser Geschlecht davon zu überzeugen, daß der eigentliche Schöpfer und der Führer der Geschichte der ideebildende, Werte und Normen aufstellende, d. h. Gesetze der Freiheit gebende Geist

ist. Durch diese Gesetze schafft er über und in dem Leben ein zweites Leben, über und in der Natur eine andere Natur, eine übernatürliche zweite Welt — die humane. Sie muß sich zunächst in Ideen aussprechen, die so abstrakt erscheinen wie die Ideologie des mechanischen Kräftesystems. Aber wie dieses seine Wahrheit daran erprobt, daß seine Erkenntnis die Beherrschung der Naturkräfte zur Folge hat, so erproben sich jene Ideen daran, daß ihre Durchführung den Wert der Menschheit steigert, die Verbindungen der Menschen aus dem Naturhaften zum Gewollten und in das Kunstwerk des Staats umwandelt und „Übermenschen“ schafft; denn Übermenschen sind alle, die in der sich selbst Gesetze gebenden, geistigen Freiheit leben. Aber warum diese Steigerung und was soll sie? Ist sie nicht doch nur komplizierte, weil lediglich technisch gesteigerte Natur? Und gibt es einen letzten Maßstab für Werte? Seltsame Frage, wenn doch unser ganzes höheres Leben sich auf dem Niveau von Werten abspielt und Werte nicht Werte wären, wenn es keinen Maßstab gäbe! Aber doch eine höchst nötige Frage; denn wie viele haben heute den Mut, sie zu beantworten? Es kann nur eine Antwort geben. Wäre sie zu Unrecht gegeben, so stürzte die ganze höhere Welt als ein Schein, mit dem die Menschheit sich selber narrt, zusammen, müßte aber freilich in demselben Moment durch ein verlogenes „als ob“, wie wenn sie doch existierte, aufrecht erhalten werden; denn wir können aus dieser zweiten Welt nicht mehr heraus! Die eine Antwort kann nur lauten: Maßstab und Direktive für alle höhere Lebensbewegung der Menschen ist die Überzeugung, daß wir nicht bloß Teilstücke der Natur sind, sondern auch als die Bürger und Schöpfer eines Geistesreichs ewiges Leben in uns tragen. Nicht um die Frage der Unsterblichkeit handelt es sich — das ist eine sekundäre Frage —, sondern um das Erlebnis, daß wir unser Ich so erweitern und wiederum so konzentrieren, daß wir das Vergängliche und uns als vergängliche Wesen nicht

mehr empfinden, sondern uns in hellem und freudigem Wissen in die ewigen Kräfte einrechnen, die das Ganze durchwalten und beherrschen. Der empirische Mensch zerstäubt und der neue, der die Ewigkeit im Busen trägt, wird wach! Das ist der Gedanke, „den die Menge gleich verhöhnet“; aber dessen Sklave sie sein muß, wenn sie, zurschaudernd vor seiner Größe und seinem Ernste, ihn nicht in ihren Willen aufnimmt. Das ist der Gedanke, den unsere Umwelt, recht verstanden, uns aufdrängt, und der doch nur in einer Tat der Freiheit ergriffen wird!

Daß hier der gesuchte Maßstab für alle Normen und Werte wirklich gegeben ist, muß auch der zugestehen, der ihm entflieht. Alles, was die Geburt und Entwicklung dieses neuen, überempirischen Menschen und dieser wahren Menschheit fördert, ist wertvoll, ist die Norm, ist das Gute; alles was da hindert, ist das Schlechte — das Schlechteste darum das Handeln, als existiere der Maßstab nicht. Und alle Geschichte in ihrem Kerne ist nichts anderes als die Herausführung der Menschheit aus der dumpfen Tiefe der Natur zur Höhe dieser Erkenntnis und zu einem Wirken und sich Verbinden, das dieser Erkenntnis entspricht.

Goethe hat einmal das Wort gesprochen, das tiefste Thema der Weltgeschichte sei die Glaubensfrage. Er hat damit gewiß eben das gemeint, was wir dargelegt haben; aber das Wort „Glaube“ ist hier nur insofern richtig gewählt, als es ausdrückt, daß eine Tat der Freiheit mit im Spiele ist. Das aber, um was es sich hier handelt, ist nicht Glaube, sondern ist ein Erkennen, das sich uns aufdrängt, dem wir wohl zu entfliehen suchen, das aber doch wie jedes Erkennen, einmal erfaßt, immer mit uns geht; denn niemand vermag eine einmal gewonnene Erkenntnis zu verleugnen. Zum Glauben kommt es erst bei einer bestimmten Form, in der sich uns der Gegensatz des Guten und Bösen, des Empirischen und Intelligiblen darstellt. Die Sache ist nicht gleichgültig. Indem man den Begriff „Glauben“ auf

das Grundphänomen anwendet, entkleidet man das sich aufdringende Erlebnis seiner Allgemeingültigkeit und versetzt es in eine ganz andere Sphäre. Aber ebenso irreführend ist es andererseits, hier von „Philosophie“ zu sprechen. „Philosophie“ ist eine aristokratische Betätigung und übt eine Synthese, die nicht jedermanns Sache ist. Hier aber handelt es sich um ein Erlebnis, das auf unserer durch die Geschichte gewonnenen Kulturstufe ein jeder notwendig gemacht hat — jeder verschieden und jeder doch dieses Erlebnis. Der Schein der Philosophie entsteht nur dadurch, daß die Sprache des Tages, die stets so weit hinter der gewonnenen Kultur zurückbleibt, noch nicht gelernt hat, das gewonnene Erlebnis einfach zu beschreiben. Sie muß daher Anleihen bei der philosophischen Sprache machen, die in Zeiten das Erlebnis beschrieben hat, in welchen es noch Eigentum einzelner war. Es in seiner einfachsten Form auszudrücken, will noch nicht gelingen. Darum mag hier die Form stehen, welche Ernst Moritz Arndt in folgenden Worten geprägt hat: „Eines gehet mich an, eines weiß ich, daß ich das Meine tue und eher untergehen soll, als mich einer fremden Macht blind ergeben. Die Vorsehung geht mit dem All der Dinge und mit dem Menschengeschlechte ihren ewig dunklen Weg, den ich nimmer verstehen werde; aber auch in meine Hand ist eine Vorsehung gegeben: wenn ich für das Allgemeine empfinde, handle, strebe, so fühle ich auch in mir, wie klein oder groß ich sei, eine Kraft, welche das Weltgeschick ändern kann. Deswegen muß jeder Mensch die hohe Majestät des eigenen Willens, das tiefe Gesetz des eigenen Glaubens verteidigen; er muß sich auflehnen gegen das Unrecht; er muß der Gewalt Gewalt entgegenwerfen; in den Tod muß er gehen für sein Recht der Mitregierung der Welt und der Macht, die alles geheim regiert, die letzte Entscheidung überlassen.“

Der einzelne als seiner selbst mächtiges Wesen ist der eine Faktor der Geschichte; aber er konkurriert mit zwei

großen anderen Faktoren, mit den elementaren und wirtschaftlichen Notwendigkeiten und mit der Kraft des in Tradition und Sitte, in Staat und Kirche gegebenen Kulturzustandes, in welchem er sich befindet. Aus diesen drei Faktoren entsteht fort und fort das Bild der Geschichte. Daß wir diese drei Faktoren zu unterscheiden imstande sind, ist eine hohe Erkenntnis. Aber wenn es sich darum handelt, die Kausalität und die Zwecke in der Geschichte kennen zu lernen und den Spielraum der einzelnen Hauptkräfte in jedem einzelnen geschichtlichen Werden zu unterscheiden, so sind exakte Beweise noch weniger möglich als bei der Erforschung des Lebens überhaupt. Es scheint zunächst, als könne es die Geschichtsforschung nur zu Aperçus und zu versuchten Ideen bringen. Aber auch hier gilt wie dort, daß wir zu Vermutungsevidenzen und Richtungsevidenzen gelangen können, die dem exakten Wissen in Hinsicht ihrer Überzeugungskraft nicht nachstehen. Speziell vermögen wir wohl zu unterscheiden, was in einem großen Entwicklungsprozeß den elementaren und traditionellen Faktoren gebührt und was dem mächtig eintretenden Individuum. Ein absolutes Wissen kann es hier freilich noch weniger geben als auf irgendeinem anderen Gebiet; aber erst als wir vom Bann eines angeblich absoluten Wissens, das notwendig autoritativ überliefert werden mußte, befreit wurden, begannen Forschung und Erkenntnis. Man sagt, diese könnten hier nur ein ganz unsicheres Wissen begründen und alles sei nunmehr schwankend und „relativ“. Aber zwischen den Gegensätzen des absoluten Wissens und der hoffnungslosen Unsicherheit gibt es ein Drittes, nämlich eben die Vermutungs- und Richtungsevidenzen. Ich kenne nicht das Ziel, aber ich weiß doch etwas Sicheres vom Ziel, wenn ich die Richtung kenne, und Vermutungen, aus eindringender Erkenntnis geschöpft, können eine Kraft des Einleuchtenden haben, die uns eine ähnliche Gewißheit gewähren wie ein deduktiver Beweis. Wie Goethe in der

Naturforschung trotz der Fehler, die er gemacht hat, mit Recht stets seiner Hauptsache gewiß war, weil er der Richtung und des Weges gewiß war, wie er daher niemals in bezug auf die Erkenntnis unsicher, zerrissen und pessimistisch, aber auch niemals hochmütig-gewiß, fanatisch und frech war, so durfte auch Ranke in der Geschichtsforschung stets positiv sein, weil ihn Vermutungs- und Richtungsevidenzen leiteten, die sich ihm aus der Anschauung der Geschichte ergeben hatten. Freilich komplizieren sich in der geschichtlichen Erkenntnis die Probleme nicht nur, weil es sich um Elemente und um die Freiheit handelt, sondern es treten auch ganz neue Probleme auf, weil von Normen und Werten gehandelt werden muß. Aber es läßt sich eine vollkommene Abfolge und Logik der normativen Determinanten und der Wertschätzungen aufstellen, sobald man nur den obersten Maßstab gelten läßt, an dem sie zu messen sind. Auch steht es nicht so, daß in bezug auf diese Wertschätzungen keine allgemeine Anerkennung zu erzielen sei, vielmehr eine hoffnungslose Verwirrung herrsche. Man blicke nur auf die Gesinnungen und die wirklichen Motive der im Denken Gespaltenen — vorausgesetzt, daß es sich um Menschen mit Lebenserfahrung und -ernst handelt —, und man wird eine große Gemeinsamkeit finden, die sich auch begrifflich herausarbeiten läßt. Zwar gibt es einige farbenblinde Monisten, die auch in der Geschichte nichts als den energetischen Kanon wahrnehmen und alle Ethik für veraltet erklären; aber selbst in dem „Monistischen Jahrhundert“ ist jüngst Hildebrand dem Herausgeber Ostwald entgegengetreten und hat für die Verbindlichkeit der alten Pflichten und Tugenden, auch wenn sie das Opfer des Lebens verlangen, eine Lanze eingelegt. In der Tat — die, welche gegen die großen leitenden Ideen des Guten, der Liebe, der Selbstaufopferung angehen, gleichen einem Schwarm von Mücken, die gegen ein Glasfenster stürmen. Mit diesen Ideen werden auch die Ideen von Sünde und Schuld, Sühne

und Vergebung, Strafleiden und Stellvertretung — so verschieden sie gefaßt und bewertet werden, und wo auch immer ihr Geburtsort liegen mag — niemals aus dem Herzen gerissen werden können; denn sie sind die größten Errungenschaften des sich seine Überwelt bauenden Geistes.

Das höhere geistige Leben wird als Geschichte und als Ethik erkannt. Die erstere zeigt, wie das Leben überhaupt, architektonische Einheiten, Entwicklungsreihen, Metamorphosen und Sprünge; aber während es in dem unbewußten Leben kein reines Oben und Unten gibt, gibt es ein solches in der Geschichte; denn hier herrschen Normen und Werte. Beobachtungen hier bis zu dem Grade fördern, daß Evidenzen entstehen in bezug auf die Kräfte und die Richtungen, die Bilder der Geschichte deuten, ohne ihre Zartheit und ihre Farben zu zerstören, und eine Logik der Wertschätzung durchführen — ist das Ziel der Erkenntnis auf dieser Stufe.

Gibt es noch eine höhere über ihr? Gewiß! Die Aufgabe erübrigt noch, das Ganze in seiner Totalität zu erforschen, also Mechanismus, Leben, Ethik, Geschichte, und dazu die geistigen Forschungsinstrumente selbst zu begreifen, die zu den Erkenntnissen führen. Der Philosophie gebührt diese Aufgabe. Zahlreiche Philosophen freilich haben der Aufgabe in den letzten zwei Menschenaltern ein Stück nach dem anderen abgezogen, bis von ihr nichts mehr übrig geblieben ist als jene Psychologie, die wir mit den Affen teilen, eine dünne Erkenntnistheorie und die Logik. Aber so oft ein wirklicher Philosoph auftritt, ein Plato, Aristoteles, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer oder Hartmann, fegt er alle die ungenügenden und dürftigen Gespinnste in die Ecke. Die wahre Philosophie fängt dort an, wo alle anderen Disziplinen ihre Arbeit beendet haben, wo es sich darum handelt, dies alles, Mechanismus und Leben, Außen- und Innenleben, Objekt und Subjekt, zu vereinigen und eine höhere Einheit zu finden.

Man hat gemeint, eine solche Aufgabe zu lösen, sei unmöglich; denn die größten Geister hätten es versucht, aber seien gescheitert. Gescheitert? Gewiß, sie haben die Formel nicht gefunden, aus der sich der Mechanismus, das Leben und der Geist in Einem erklärt. Aber haben sie deshalb vergeblich gearbeitet? Blicken wir in die aufsteigende Geschichte unseres Geschlechts, blicken wir auf die Kulturgeschichte! Was uns auf höhere Stufen, neben der Botschaft der großen Religionsstifter, gehoben hat, war die Denkarbeit von Männern, die das Ganze ins Auge faßten unter dem Prinzipate des Innenlebens, des Geistes und seiner Normen. Nicht in dem Scheine der Fackeln quantitativ nachzuprüfender Einzelerkenntnisse hat die Menschheit ihren Weg nach aufwärts gefunden, sondern unter der Führung von Männern, die eine Zentralsonne ahnten und den Mut hatten, von der Physik zur Metaphysik, von der Historie zur Methistorie, von der Ethik zur Metethik vorzudringen. Sie hatten auch den Mut, der Norm und Wertschätzung, die ihnen im geistigen Leben aufgegangen war, das Ganze zu unterwerfen und somit im Mechanismus und im unbewußten Leben die Mittel und den Unterbau eines gegebenen und doch erst werdenden Reichs der Freiheit und des Guten zu erkennen. Auf ein Ewiges und Unendliches wurden sie von jeder Betrachtung her geführt, auf Probleme, die hinter der Welt unserer Vorstellungen liegen, und auf Denknottwendigkeiten, die transparente Begriffe nicht mehr zulassen. Aber als kühne Schiffer zogen sie die Segel nicht ein, sondern wagten die Fahrt auf dem unendlichen Ozean; denn im Gegensatz zu den Kleinmütigen empfanden sie, daß sie nun erst in ihr Fahrwasser gekommen seien. Alle Küsten, die sie sahen, haben sich als trügerische erwiesen, aber die Richtung, in der sie fuhren, muß doch die richtige gewesen sein; denn so oft sie zu ihren Genossen zurückkehrten, brachten sie ihnen gesteigertes Leben.

Es ist nicht jedermanns Sache, Philosophie zu treiben,

und man muß den Standpunkt dessen respektieren, der sie für die eigene Arbeit ablehnt. In Analogien und Ahnungen ergeht sie sich, die oft mehr eine moralische als eine intellektuelle Überzeugungskraft besitzen. Wenn sie die letzte Frage, ob Monismus oder Dualismus oder ein System von Pluralitäten, erörtert und sich für einen erhabenen Monismus entscheidet, so scheint an dieser Entscheidung nicht nur das wissenschaftliche Erkennen beteiligt zu sein. Philosophen selbst haben das nicht verhehlt: „Was für eine Philosophie man wählt“, sagt Fichte, „hängt davon ab, was für ein Mensch man ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablehnen oder annehmen kann, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“ Aber auch wenn man selbst außerstande ist, sich an dieser Arbeit der Philosophie zu beteiligen, drängt sich doch aus der Geschichte ihr unvergleichlicher Wert auf, und man verehrt ein Unternehmen, dem man sich selbst nicht gewachsen fühlt. Ganz unabhängig aber von dieser aristokratischen Arbeit der Philosophie sind die Erkenntnisse, die jedermann schon auf jener Stufe der Erkenntnis erwerben kann, die wir im vorletzten Abschnitt zu beleuchten versucht haben. Daß man schon hier gewöhnlich von Philosophie spricht, wurde erwähnt; aber es ist besser, den Namen der Philosophie hier nicht zu brauchen. Bereits auf dieser Stufe aber wird die Erkenntnis auf die Idee des Guten und Ewigen geführt, und es entschleiert sich das Reich des Geistes und der Freiheit. Dieses Reich erkennen wir und sollen es erkennen, und was wir erkennen, sollen wir auch wollen.

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER KULTUR- UND WISSENSCHAFTS-
GESCHICHTE

II

1. PROTESTANTISCHE KULTUR

2. PROTESTANTISCHE KULTUR UND
DR. MAX MAURENBRECHER

Erschienen in der „Noris“, Nürnberg 1912, in Form eines Schreibens an den Herausgeber Prof. Pöhlmann auf Grund einer Umfrage. Der Anhang „Protestantische Kultur und Dr. Max Maurenbrecher“ erschien in der „Christlichen Welt“ 1912 Nr. 1.

1.

Herrn Professor Pöhlmann.

Berlin, den 14. Juli 1911.

Hochgeehrter und lieber Herr Professor!

Ihre Fragen unter dem Titel „Protestantische Kultur“ will ich in Kürze beantworten, so gut wie ich es vermag. Das ist keine Redensart — die Problemstellung ist mir nicht geläufig, da sich mein Nachdenken stets mehr auf die einzelnen Hauptgebiete gerichtet hat, die man unter dem Namen „Kultur“ zusammenfaßt, als auf die Zusammenfassung selbst.

Sie fragen erstens: „Ist Protestantische Kultur ein geeigneter und genügender Ausdruck für die höchsten Welt- und Lebensziele?“ Ich antworte: „Gewiß“, wenn in den Begriff „Kultur“ wirklich alles aufgenommen wird, was das höhere geistige Leben umfaßt, und wenn alles dort seinen richtigen Platz erhält. Sie wissen, daß das nicht immer geschieht; man spricht daher nicht ohne Grund in tadelndem Sinn von „Kulturseligkeit“. Wenn aber die drei großen Kreise, der religiöse, der wissenschaftliche und der ästhetische, in dem Begriff „Kultur“ zu ihrem Rechte kommen und wenn in ihm ebenso auf die Ausbildung des geschlossenen und freien Individuums Bedacht genommen wird wie auf die Entwicklung der besten und gerechtesten Formen des gemeinschaftlichen Lebens, so darf der Ausdruck „Kultur“ sehr wohl als die Bezeichnung für die höchsten Welt- und Lebensziele gelten. „Protestantisch“

aber ist diese Kultur, weil erst der Protestantismus den Entwicklungen Freiheit gegeben und sie aus der Bevormundung durch die Kirche herausgeführt hat. Ob er das gleich anfangs getan hat und absichtlich, braucht uns hier nicht zu kümmern, ebensowenig ob er es allein getan hat oder mit Unterstützung anderer Mächte — gewiß ist, daß alle die großen Kulturbewegungen der letzten vier Jahrhunderte geschichtlich und sachlich mit der Bewegung eng verknüpft sind, die im Jahre 1517 in Wittenberg begonnen hat.

Durch diese bejahende Antwort der ersten Frage ist die zweite erledigt. Ihre dritte Frage lautet: „Welche Grenzen und Richtlinien muß die Kultur anerkennen, um eine protestantische zu bleiben?“ und Sie wollen eine Antwort hören hinsichtlich der Wissenschaft (besonders der theologischen), der Kunst, des Wirtschaftslebens, des Staats und der Kirche.

Hier vermisze ich zunächst eine Frage hinsichtlich der Religion. Sie nennen sie nicht und durch theologische Wissenschaft und Kirche wird sie nicht ersetzt. Ich antworte, als ob Sie die Frage gestellt hätten: Protestantisch bleibt unsere Kultur nur, wenn sie das Streben, ein festes Verhältnis zu dem Ewigen und Guten zu gewinnen, an die Spitze stellt und wenn sie die Erkenntnis Gottes als des Vaters in Kraft erhält. In dieser Erkenntnis ist eine ganz bestimmte Welt-, Lebens- und Selbstbeurteilung gegeben. Nicht jedermann braucht sie gewonnen zu haben, aber die Führer dürfen sie nicht vermissen lassen, und die, welche sie nicht teilen, müssen sie wenigstens achten.

Von Grenzen und Richtlinien der Wissenschaft weiß ich nichts zu sagen. Der Trieb nach Erkenntnis schafft sich selbst seine Richtlinien, und er kennt keine Grenzen außer denen, die ihm die Undurchdringlichkeit des Objekts zieht. „Übergriffe“ der Wissenschaft, wenn es wirklich Wissenschaft ist, die hier handelt, gibt es nicht. Wohl aber gibt es zahlreiche Übergriffe der Forscher und Gelehrten,

die die Natur der Objekte verkennen, falschen Analogiebildungen nachgehen, relative Urteile verabsolutieren, messen und wägen wollen, wo es nichts zu messen gibt, und so fort. Mit Grenzen und Richtlinien der Wissenschaft darf man dem gegenüber nicht kommen, sondern man muß die dürftigen Anschauungen beschränkter Forscher zu bereichern, ihre Fehler zu berichtigen suchen und das übrige dem heilenden Einfluß der Zeit überlassen, die vorschnelle Abschlüsse und ungerechtfertigte Vermischung der Erkenntnisgebiete stets noch korrigiert hat. Mit der theologischen Wissenschaft aber steht es nicht anders als mit der Wissenschaft überhaupt. Der Protestantismus hat daher keine Forderungen an die Theologie zu stellen, wie und in welchen Grenzen sie ihre Arbeit treiben soll. Sofern er aber verlangt, daß innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte die Eigenart der christlichen Religion nicht verwischt werden soll, verlangt er nur etwas, was in der Sache selber liegt; denn die Gotteserkenntnis dieser Religion hebt sie aus allen übrigen heraus. Und wenn er weiter fordert, daß die Theologie diese Religion nicht in Ideengeschichte auflöse, sondern ihren geschichtlichen und sachlichen Zusammenhang mit Jesus Christus als ein wesentliches Moment zum Ausdruck bringe, so erinnert er auch mit dieser Forderung nur an ihre eingeborene Eigenart. Diese ist in der Erkenntnis, welche die klassische Philosophie des deutschen Idealismus von ihr gewonnen hat, nicht verletzt, vielmehr haben wir dieser, aus dem Protestantismus selbst geborenen Philosophie eine wirkliche Vertiefung zu verdanken, und der Protestantismus soll ihr daher als einer Richtlinie auch weiter noch folgen. Aber die Eigenart der christlichen Religion kann durch den philosophischen Idealismus verletzt werden, wenn er der Gefahr erliegt, die Bedeutung und den Wert des Persönlichen und Geschichtlichen zu unterschätzen. Sie kann freilich ebenso durch einen Historizismus verletzt werden, der das Gegebene nicht zu einem Erlebten werden läßt. Zwischen diesen Gefahren

liegt die wirkliche Erkenntnis, liegt die Wissenschaft vom Christentum, und sie muß das Herzstück des Protestantismus bleiben; denn sie ist — von seinem Ursprung her — sein Gewissen.

Was die Kunst betrifft, so erlassen Sie mir ein Urteil; andere mögen sich zu diesem Punkte äußern, die eingehender über sie nachgedacht haben und reichere Erkenntnisse mitzuteilen vermögen, als ich sie besitze. Nur soviel möchte ich bemerken, daß der Protestantismus — vor allem der kalvinische, aber auch der lutherische — von Haus aus kein Verhältnis zur Kunst besessen hat, da er die sinnlich-ästhetischen und symbolischen Elemente um seines Gegensatzes zum Katholizismus willen ablehnen mußte. Aber zuerst auf dem Gebiet der Musik durch Bach, dann auf allen anderen Gebieten der Kunst in dem Zeitalter der Klassik und Romantik hat der deutsche Protestantismus das aus der Tiefe erhobene Element der Kunst als neue Gabe hinzu erhalten und in seine Kultur mit aufgenommen. Es ist ihm nun ein unveräußerliches Element geworden, und es muß daher mit den anderen Elementen gepflegt und vor Verweichlichung und Verrohung geschützt werden. Aber auch davor muß es geschützt werden, daß ihm nicht zuviel aufgebürdet wird. Hier muß vielmehr die Warnung Goethes in Kraft bleiben:

Jüngling, merke dir bei Zeiten,
Wo sich Geist und Sinn erhöht,
Daß die Muse zu begleiten,
Doch zu leiten nicht versteht.

Eine rein ästhetische Kultur ist keine protestantische Kultur; aber sehr schnell wird es sich erweisen, daß sie überhaupt keine Kultur ist, weil ihr der Ernst der Wahrheits-erkenntnis und die Kraft des sittlichen Willens fehlt.

Was das Wirtschaftsleben betrifft, so muß innerhalb der protestantischen Kultur an der Regel Luthers festgehalten werden, daß Geistliches und Weltliches nicht zu verwischen ist, daß also ein Wirtschaftsprogramm im Namen der

Religion nicht aufgestellt werden darf. Aber diese Regel wird von denen mißverstanden und mißbraucht, die nun folgern, das Wirtschaftsleben sei lediglich durch materielle Gesichtspunkte und Kräfte bestimmt und zu bestimmen. Demgegenüber muß in der protestantischen Kultur die Einsicht als oberste Richtschnur gelten, daß der Mensch nicht von Brot allein lebt. Diese Erkenntnis muß jedem ins Gewissen greifen und in der Seele brennen; sie muß ihn notwendig zu hingebender sozialer Arbeit entflammen. Brot können wir nicht beliebig vermehren und richtiger verteilen; dazu gehört eine lange Arbeit, und diesem Streben sind eiserne Grenzen gesetzt, die nur langsam verschoben werden können. Auch an diesen Bemühungen soll sich jeder nach Maßgabe seiner Kräfte und seines Berufs beteiligen. Aber unmittelbar und mit wirklichem Erfolg kann jeder in seinem Kreise jenes Brot austeilen, welches zum Leben so notwendig ist wie die leibliche Nahrung — Menschenliebe, Güte, Brüderlichkeit! In wirtschaftliche und Standes-„Klassen“ werden die Bürger eines Staats stets zerfallen; aber jener enge Klassengeist, der zum Kastengeist wird, ist aufs kräftigste zu bekämpfen, weil seine Wirkungen sich wie ein lähmender Bann auf die Unterdrückten und — die Unterdrücker legen. Unser soziales Leben würde sich ganz anders entfalten, wenn an die Stelle der Gleichgültigkeit und Nichtachtung der unteren Stände, aber auch an die Stelle begönnernder und das Selbstgefühl verwundender Teilnahme überall wahrhafte Brüderlichkeit träte. Gewiß hat sich hier bereits vieles gebessert, aber wieviel bleibt noch zu tun! Über das hinaus aber, was der einzelne hier durch die rechte sittlich soziale Gesinnung und ihre Betätigung zu tun vermag, geht noch eine weitere Forderung: Niemand, der auf dem Boden protestantischer Kultur stehen will, darf sich von den Bestrebungen ausschließen, die sich das Ziel setzen, einem jeden im Staate wenigstens die elementarsten Vorbedingungen für ein sittliches Leben schaffen zu helfen und die schlimmsten

Feinde abzuwehren. Ich denke hier in erster Linie an die Wohnungsfrage und den Kampf gegen die Trunksucht. Unserer Zeit ist die Aufgabe gesetzt, hier Wandel zu schaffen, und nicht um Utopien handelt es sich, sondern um erreichbare Ziele. Die Haupttrichtlinie gemeinsamer sozialer Arbeit weist uns heute auf die Besserung der Wohnungsbedingungen und auf den Kampf gegen den wahren Erbfeind. Ist jenes erreicht und dieser Feind niedergeworfen, dann wäre wirklich eine neue höhere Stufe in unserm Wirtschaftsleben erreicht!

Sie fragen noch nach dem Verhältnis der protestantischen Kultur zu Staat und Kirche. So leicht die Antwort in bezug auf jenen ist, so schwierig in bezug auf diese. So wie sich unser deutscher Staat entwickelt hat, darf und soll er ein Gegenstand freudiger Wertschätzung für uns bleiben. Von den Ursprüngen des Protestantismus her ist ihm die Hochschätzung und Liebe für Vaterland und Staat eingeboren. Wie er ihre Entwicklung aufs kräftigste beeinflußt hat, so ist er selbst durch Volkstum und Staat formiert worden. Die Hochschätzung des eigenen Staats aber und die volle Hingebung an ihn ist aufs beste vereinbar mit jenem echten Weltbürgertum, welches das eigene Volk und den eigenen Staat, die heimische Wissenschaft, Kunst und Industrie auch deshalb pflegt, um den anderen Nationen etwas bieten und innerhalb der Verbrüderung der Völker ein wirksames Glied bleiben zu können. Protestantische Kultur gebietet, in beiden Kreisen heimisch zu sein und sie auszubauen, den engeren Kreis des eigenen Staats und Volks und den weiteren der Kulturvölker. Damit ist von selbst gegeben, daß sie auf die Vertiefung des freundschaftlichen Verständnisses bedacht sein muß. Der Weltfriede ist eine Frucht, man kann ihn nicht direkt pflegen; aber freundschaftliche Beziehungen können und sollen gepflegt und verstärkt werden.

Die Kirche — die Antwort ist deshalb so schwer, weil auch der Einsichtigste heute nicht mit Sicherheit zu sagen

vermag, was uns für die nächste Generation frommt, ob die Erhaltung unserer Landeskirchen im Sinne einer freieren Gestaltung oder ob die Lösung jedes Bundes zwischen Staat und Kirche und die Auflösung der letzteren in zahlreiche kirchliche Gemeinschaften. Für dieses wie für jenes spricht viel — ich brauche das nicht erst nachzuweisen; daher befinden sich die in einer schweren Täuschung, welche in der Auflösung der Landeskirche nur Vorteile und Fortschritt zur Wahrheit und Freiheit erblicken. Solange uns nicht aus sittlichen Nötigungen heraus und mit Feuerzeichen dieser neue Weg gewiesen wird, ist es Pflicht, auf dem alten zu verharren. Morgen schon kann uns die neue Weisung deutlich werden, aber heute ist sie m. E. noch nicht gegeben. Also haben wir die Landeskirchen zu pflegen und die Güter auszubauen, die sie enthalten. Das muß in erster Linie so geschehen, daß das Leben jeder einzelnen Gemeinde gestärkt und lebendiger wird, gleichzeitig aber so, daß die Ordnungen der Landeskirche den einzelnen Gemeinden eine viel größere Selbständigkeit geben als bisher und daß sie in Lehre und Gottesdienstordnung den verschiedenen Ausprägungen evangelischer Erkenntnis und Frömmigkeit genügenden Raum gewähren. Noch kennt die Kirchengeschichte keine Kirchen, die an ihrer Freiheit gestorben wären, aber zahlreiche Kirchen, die in ihrer Unfreiheit verkümmert und wertlos geworden sind! Wie sich aber auch die Zukunft gestalten wird in bezug auf die deutschen Landeskirchen, ob sie bleiben werden oder nicht — gewiß ist, daß der Protestantismus nicht als Kirche Kulturmacht sein wird, sondern nur als Lebens- und Geistesmacht. Als Kirche ist ja der deutsche Protestantismus im Unterschied vom kalvinisch-romanisch-englischen überhaupt nur in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine progressive Kulturmacht gewesen; als Geistesmacht ist er es im 18. Jahrhundert wieder geworden. Kirchen als Träger der Kultur werden schwerlich je wieder hergestellt werden, selbst wenn sich die

Landeskirchen freier ausgestalten und wenn sich ein regeres und selbständigeres Gemeindeleben in ihnen entwickelt. Aber auch bei voller Anerkennung dieser Tatsache sind doch die Kirchen in keinem Falle etwas Überflüssiges; im Gegenteil, der Protestantismus als Geistes- und Lebensmacht würde sich verdünnen und verflüchtigen, wenn nicht stets solche vorhanden wären, die die Kirchen als hohes Gut schätzten und pflegten.

Schließlich noch ein kurzes Wort: man pflegt Religion, Moral, Staat, Wissenschaft und Kunst unter dem Begriff „Kultur“ zusammenzufassen und bedenkt häufig dabei nicht, daß man damit Größen in eins bindet, die disparat sind, von denen jede ihre eigene selbständige Bewegung hat und sich nicht nach einem und demselben Tempo der Entwicklung kommandieren läßt. Sofern aber die Kultur, d. h. die Gesamtentwicklung, ein stetiges und langsames Fortschreiten verlangt und keine Überraschungen und Sprünge duldet, entstehen zwischen ihr und der Entwicklung jener Einzelgrößen fort und fort schwere Konflikte, die schwersten stets zwischen der fortschreitenden Wissenschaft und der Kultur. Die Wissenschaft als solche darf keine Wissenschaftspolitik kennen, der Kulturfortschritt aber vollzieht sich durch Politik, und bei der Pflege der Kultur müssen bereits erkannte Wahrheiten oft genug zeitweise beiseite gelassen werden. Die Bezwingung dieses Problems — soweit es überhaupt bezwungen werden kann — ist die höchste Aufgabe einer Kulturpolitik, die immer größere Massen umspannen und zugleich fortschreiten will.

2.

Protestantische Kultur und Dr. Max Maurenbrecher.

Der Herausgeber des Jahrbuchs „Noris“, Professor Pöhlmann, hatte sich Antworten auf die Frage erbeten: „Ist ‚Protestantische Kultur‘ ein geeigneter und genügender Aus-

druck für die höchsten Welt- und Lebensziele?“ Diese Antworten hat er im Jahrbuch für 1912 (S. 4 ff.) abgedruckt. Unter ihnen fesselt der Bescheid, den Dr. Maurenbrecher gegeben hat. Mit der ihm eigenen Offenheit und Bestimmtheit lehnt der Verfasser den Begriff „Protestantische Kultur“ als geeigneten Ausdruck für die höchsten Welt- und Lebensziele rund ab. Diese Ablehnung hat mich zum Widerspruch bewegt, nicht zum wenigsten weil sie vom Standpunkt Maurenbrechers mit Energie durchgeführt ist. Also kritisiere ich diesen Standpunkt, indem ich die Ablehnung kritisiere, und ich tue es mit der Freudigkeit, mit der man in die offene Feldschlacht zieht. Hier ist kein Hinterhalt zu gewärtigen; dieser Feind zeigt sich mit offenem Visier und mit reinen Waffen.

Fünf Gründe führt Maurenbrecher ins Feld. Der erste lautet: „Der Begriff Protestantismus ist in diesem Zusammenhang historisch falsch.“ Der Protestantismus gehört zu Luther, Luther aber gehört wesentlich zu Paulus und Augustin, gehört zum Mittelalter, nicht aber zu Kant, Goethe, Nietzsche, Marx, zu denen wir gehören. Luther hat nicht die Bahn für Gewissensfreiheit, Subjektivismus in der Religion und autonome Ethik gebrochen; er steht jenseits des breiten Grabens, der die neue Kultur vom christlichen Mittelalter trennt. Der Anfang unsres modernen Weltbildes liegt bei Kopernikus, dessen Werk Luther auf Grund der Autorität der heiligen Schrift verworfen hat.

Bei diesen Urteilen ist, wie so oft in unsrer ideologischen deutschen Geschichtschreibung, die Bedeutung der Tat zu Gunsten der Idee und des Gedankens übersehen. Luther, kein anderer, hat uns von Rom und von der ungeheuren Autorität der großen Weltkirche befreit. Diese Tat ist so eminent und bedeutet einen solchen Einschnitt in die Geschichte der Emanzipation Europas, daß ihr überhaupt keine andre Befreiungstat an die Seite gesetzt werden kann.

Und er hat diese Befreiung gebracht — nicht als ein blinder oder fanatischer Stürmer, dem ein dauernder Erfolg in den Schoß gefallen ist, sondern mit dem sicheren und großen Bewußtsein der Tat und nach langer Vorbereitung. In der ganzen Peripherie seines Daseins war und blieb er gewiß ein mittelalterlicher Mensch, auch war er kein Prophet; aber eben deshalb war er der wirkliche Reformator des sechzehnten Jahrhunderts und der Folgezeit, weil er in den Grenzen seiner Zeit die entscheidende Arbeit getan hat. Einen Reformator, wie ihn sich Maurenbrecher denkt, hat es nie gegeben, kann es nie geben. Wer sich im Luftballon über seine Zeit erhebt, kann das Feld nicht umpflügen und neuen Samen streuen; auch gehört Mehr und Größeres dazu, diese harte Arbeit zu leisten, als Entdeckungen zu machen oder in „Gedanken“ die Entwicklung von Jahrhunderten vorwegzunehmen. Neuen Samen hat er aber wirklich gestreut. Wenn Maurenbrecher seine Glaubensart und seinen Glaubensbegriff nicht dafür gelten läßt, so müßte er doch auch von seinem Standpunkt die *perfectio Christiana*, das Vollkommenheitsideal, gelten lassen, welches Luther dem mönchisch-katholischen Ideal entgegengesetzt hat; denn von hier aus hat sich ein wesentlicher Teil der neuen Ideale und Kräfte entbunden, die das höhere Leben der folgenden Jahrhunderte bewirkt haben.

Der zweite Einwurf Maurenbrechers lautet: „Der Begriff Protestantismus paßt nicht für unser Wollen“: Luthers ganzes Streben ist noch auf das Jenseits gerichtet und liegt in dem Wort beschlossen: „Schaffet, daß ihr selig werdet“; unser Zukunftswille aber ist auf die Gestaltung der erfahrungsmäßigen Welt gerichtet. Er setzt sich die Menschheit als Gattung voraus sowie die Einheit von Natur und Geist als Schöpfungen eines in der Geschichte sich abspielenden Weltprozesses. Uns ist die Geschichte der Prozeß eines individuellen Wachstums von gesellschaftlichen Institutionen, Vorstellungen und Willensrichtungen, was für

Deutschland erst Herder und Kant entdeckt und Hegel ausgeführt hat. Die Reformation bietet aber dafür gar keine brauchbare Tradition.

Gegen diese Ausführung ist mehr als eine Einwendung zu machen — abgesehen von der Berufung auf Kant und Herder, die mich ebenso seltsam anmutet wie die Berufung auf Goethe (s. oben). Erstlich hat sich Maurenbrecher nicht von der oberflächlichen Betrachtung befreit, als hemme ein auf das Jenseits gerichtetes Streben stets das Streben, die Entwicklung im Diesseits zu befördern. Die Geschichte erhebt fast auf jedem Blatte Protest wider dieses ganz oberflächliche Urteil. Wohl gibt es ein Jenseitsstreben, welches die Dinge dieser Welt laufen läßt; aber selbst im abendländischen Mönchtum ist der Geist fördernder Teilnahme an dem „Weltprozeß“ kräftig gewesen, abgesehen davon, daß jeder Mensch, der nach dem Guten strebt, den „Weltprozeß“ direkt oder indirekt fördert. Aber es bedeutet nicht weniger als die Verkehrung der geschichtlichen Grundtatsachen, wenn man behauptet, daß die Männer, welche nach der ewigen Seligkeit getrachtet haben, unfähig gewesen seien, in „Wirtschaft, Technik, sozialer Neuorganisation, Politik und in Wissenschaft, Kunst, Philosophie und Religion“ die Menschheit zu fördern. Das Gegenteil ist wahr, und nur die durch eine nichtsnutzige Theorie Verblendeten vermögen das zu übersehen: „Gläubige“ sind die kräftigsten Arbeiter und die größten Wohltäter der Menschheit gewesen. Vielleicht wird es nun anders werden; das wollen wir abwarten! Einstweilen aber haben die die Geschichte für sich, welche behaupten, daß nicht die zutreffende Erkenntnis des Weltbildes an sich schon die Kräfte schafft, um die Welt zu verbessern, so wichtig diese Erkenntnis ist, sondern daß der am besten auf die Welt wirkt, der sich mit ihr nicht einläßt, nichts von ihr erwartet und seines überweltlichen Standorts gewiß ist. Maurenbrecher steht selbst auf diesem Standpunkt, aber er sieht nicht, wo er steht

und täuscht sich eine Weltseligkeit vor, die er gar nicht besitzt.

Indem Maurenbrecher die Losung „Schaffet, daß ihr selig werdet“ bekämpft, räumt er aber nebenbei ein, Luther habe den Zusatz: „mit Furcht und Zittern“ in den anderen verwandelt: „mit Freudigkeit und Vertrauen“. Ich würde das meinerseits nicht so unbedingt behaupten, aber im wesentlichen ist es richtig. Dann aber hätte Maurenbrecher sich klar machen müssen, welche Umwandlung das bedeutet! Es bedeutet das Zutrauen zu dem Weltlauf, stellt also eine sichere Brücke her zwischen dem „Jenseitsstreben“ und der Arbeit im „Diesseits“. Das „Jenseitsstreben“ ist wahrlich kein eindeutiger Begriff!

Der dritte Einwurf Maurenbrechers lautet: „Der Begriff Protestantismus ist viel zu eng“. Dieselben Keime und Triebe, die wir heute im protestantischen Deutschland fühlen, regen sich in allen Kulturgemeinschaften, im Katholizismus, bei den Juden, in Indien usw. Der transszendente Mythos erweicht sich unter dem Einfluß teils autochthoner, teils importierter Kultur und macht einer entwicklungsgeschichtlich und ethisch gerichteten Immanenz Platz. Es ist eine Weltwelle, nicht nur ein Gekräusel in unsrer mitteleuropäischen Bucht. Daher ist selbst der Ausdruck „Neu- oder Freiprotestantismus“ zu eng, zumal da der Katholizismus, genau besehen, für die Transmutation in die moderne Auffassung besser disponiert ist als der Protestantismus; denn durch seine „Kirche“ mit ihrer zwingenden Autorität ist er an Zwang gewöhnt, wird also der Erkenntnis von dem „Zwang des Werdens“ leichter sich beugen als der Protestant, der an seinem individuellen Gewissen hängt. Der Katholik, sobald er das Unhaltbare der Offenbarung eingesehen, wird sich dem Weltgeschehen gegenüber in derselben Stimmung befinden, wie früher der spezifischen Kirchengeschichte gegenüber: es wird ihm schaffender und gestaltender Zwang sein. Die Bindung an das Überindi-

viduelle, an die Zukunft der Gattung, an Opfer und Hingabe für die Gattung wird er in dieser monistisch-sozialistischen Frömmigkeit wiederfinden, wie er sie früher im Gehorsam gegen die Kirche erlebt hat. Der protestantische Subjektivismus aber ist ganz hilf- und zukunftslos, während es deutliche Fäden neben ihm gibt, die von der historisch gebundenen Religion (Katholizismus) zur Hegelschen historisch orientierten Menschheitsreligion (und damit zu Marx) laufen.

Der Titel „Protestantische Kultur“ ist allerdings etwas anspruchsvoll, und es läßt sich manches Erhebliche gegen ihn einwenden. Allein die Einwendung, welche Maurenbrecher vorbringt, bedarf der stärksten Zurückweisung; denn in ihr wird das teuerste Gut, welches uns die bisherige Entwicklung gebracht hat, geradezu verraten — die Freiheit und die Persönlichkeit. Wieder steht es so, daß Maurenbrecher das preisgibt, wovon er selbst den stärksten Gebrauch macht, weil sein Auge nur auf die rotglühenden Punkte des Sozialismus und Monismus gerichtet ist. Der Protestantismus wird als unfruchtbare Episode aus der Geschichte ausgeschaltet, und doch ist er es, der Maurenbrecher befähigt hat, diesen Artikel zu schreiben und diese Stellung einzunehmen! Und wenn der Zwang des Katholizismus uns hier als Vorstufe der Erkenntnis vom „schaffenden und gestaltenden Zwang des Werdens“ empfohlen wird, so weiß ich nicht, ob noch ein stärkerer Beleg für die Eigenbrödelei des „protestantischen Subjektivismus“ möglich ist, der sich hier selbst überschlägt. Also der Katholizismus hat die rechte Einsicht noch nicht ganz verleugnet; Freiheit aber, individuelles Gewissen, der eine, wenn's sein muß, wider alle — sollen für nichts gelten! Dafür soll uns zum Trost der Zwang als „schaffender und gestaltender“ eingeredet werden! Wann hat denn jemals der Zwang im Menschlichen etwas schaffen und gestalten können, wenn ihn nicht eine Persönlichkeit in ihren Willen aufgenommen, zur Tat

gestaltet und geleitet hat? Soll die Seelenknechtschaft und Sklaverei für nichts gelten, in die uns sowohl die physischen als die historischen Zwänge bringen, wenn wir ihnen nicht begegnen? Kann uns irgendeine wahre oder falsche Theorie von Freiheit und Notwendigkeit diesen Kampf ersparen? Gilt es nicht, wider alle Theorie ein freier Mann zu sein und die kommende Generation zur Freiheit zu erziehen? Sollen wir uns an den Moloch des Gattungswillens verkaufen und dem Köhlerglauben von heute huldigen, die neue Kulturstufe sei gegeben, wo nur immer die monistisch-soziale Erkenntnis gewonnen sei? Maurenbrecher glaubt, daß Opfer, Hingabe und monistisch-sozialistische Frömmigkeit hier nicht fehlen werden, und ist in dieser Erwartung mit dem liebenswürdig naiven Schwärmer Ostwald einig; aber woher sollen sie denn kommen? Wie es wirklich aussehen wird, darüber mag er sich von Max Stirner belehren lassen, der richtig erkannt hat, daß Gattungswille und dergleichen auch zu dem idealistischen „Dusel“ gehört, von dem sich der Einzelne narren läßt. Eine neue Moral und Religion also — gegen die Konsequenzen des Naturalismus — muß der schaffen, der die neue monistisch-sozialistische Kulturstufe mitschaffen will. Das sieht auch Maurenbrecher im Grunde ein. Mag sie aber noch so dünn und platt werden, ihr „Überindividuelles“ wird ein eifriger Gott werden voll Härte und Zwang, und dann kann — nun auf dem Boden der Internationalität — die ganze Entwicklung von neuem beginnen, die einst von dem Naturgott und vom Stadtgott aufwärts geführt hat! Nichts ist gewisser, als daß sie kommen würde, wenn das erst eingetreten ist, was Maurenbrecher wünscht und sieht; denn seine Religion und Moral führt zu den primitiven Anfängen der Religion. Was sie braucht, ja in diesem ihren Propheten schon hat, obschon er es verleugnet, ist „protestantischer Subjektivismus“.

Viertens erklärt Maurenbrecher, der Begriff „Pro-

testantische Kultur“ sei auch dann zu verwerfen, wenn er nur relativ gebraucht werde und lediglich die Übergangslinie bezeichnen solle, die aus der alten Zeit in die neue führe; denn er sei nicht die einzige Übergangslinie und — Übergangslinien im strengen Sinne gäbe es überhaupt nicht; es handle sich um etwas grundsätzlich Neues und um einen Graben, über den wir hinüber müssen, auch wenn er breit und gefährlich sei. Im neunzehnten Jahrhundert habe sich ein ganz neuer Kulturwille entwickelt (durch den Kapitalismus, durch die Reaktion wider ihn, durch die Wissenschaft und die auf Biologie und Kulturgeschichte sich gründende neue Ethik); sei an ihm auch die Arbeit großer Denker beteiligt (Goethe, Hegel, Marx, Nietzsche), so sei die Resultante aus diesen Komponenten doch eine neue Erscheinung, die aber zugleich bereits die Welt in ihrer Breite erfaßt habe. Das werde lediglich verschleiert, wenn man den neuen Zustand mit seinen neuen Forderungen noch an das Alte anknüpfe. „Wir haben die weltgeschichtliche Pflicht, dieses Neue zuerst jeder Tradition zu entkleiden, die nicht in der Sache selbst liegt, und es ganz rein und direkt zur Aussprache zu bringen.“ Alles Umdeuten, wie es fort und fort geübt werde, ist daher aufzugeben. Dann zeigt es sich, daß der Protestantismus nicht mehr die Tradition ist, in der wir leben; man soll den neuen Wein nicht in schon zerrissene Schläuche füllen.

Hierauf ist Folgendes zu sagen: Ein breiter Graben zwischen alter und neuer Weltanschauung besteht allerdings für Tausende noch immer — das ist das Wunder. Über diesen Graben müssen sie herüber; soweit stimme ich Maurenbrecher bei; ferner stimme ich ihm auch darin bei, daß man nichts willkürlich und feige umdeuten soll, was sich nicht selbst umgedeutet hat. Von Letzterem scheint Maurenbrecher allerdings wenig zu wissen. Aber wie kann ich ihm hier ein collegium historicum darüber lesen, wie die geschichtliche Entwicklung ihre Fortschritte durch Um-

deutungen vollzieht? Sie tut es, ob wir es billigen oder nicht, nach dem Prinzip der Sparsamkeit, des Zusammenhalts und der Pädagogie der Kräfte, und weil alles, was wächst, zunächst in seinen alten Rinden wächst. Auch für die sozialistischen Entwicklungen stehen hier Beispiele zur Hand. Doch dem sei, wie ihm wolle — wir hören immer gern die kräftige Stimme derer, die sich den Umdeutungen entgegenstellen; denn sie befördern heilsame Prozesse. Aber wenn nun Maurenbrecher in einem Atem behauptet, daß der heutige Wille zu einer höheren und edleren Form des Menschen — so faßt er die Sache des monistischen Sozialismus — etwas grundsätzlich Neues darstelle, daß uns dies aber nicht etwa nur von Marx und Nietzsche, sondern auch von Goethe und Hegel zugeflossen sei, so weiß man nicht, was man zu diesem Widerspruch und zu dieser Undankbarkeit sagen soll. Nur die beispiellose Selbstgefälligkeit unseres Zeitalters, das im höheren Leben ganz und gar von Überlieferung lebt, aber dabei ein unausstehlicher Gernegroß ist, erklärt diese Undankbarkeit, während der Widerspruch auf Rechnung der lockeren Logik und der schwachen Begriffsbildung zu setzen ist, in welchen eben dieses Zeitalter geradezu exzelliert. Angenommen, Maurenbrecher sei im Rechte mit der Behauptung, der Kern des sozialistischen Strebens sei der Wille zu einer höheren und edleren Form des Menschen, wie darf er behaupten, dieses Streben sei neu und es würde daher seine Ursprünglichkeit und Durchschlagkraft gefährdet, wenn man es noch mit „Protestantischer Kultur“ in Verbindung brächte? Was haben denn die Mystiker, Luther, Leibniz, Kant, Goethe, Schiller, Humboldt anderes gewollt? Sozialisten waren sie freilich nicht; sie mit einer und derselben Geste fortzustoßen und herbeizuziehen, das bringt aber nur ein Ideologe fertig, der in die Nacht der „sozialistischen Weltanschauung“ geraten ist, aber noch von Sonne, Mond und Sternen träumt, und der ein strenger Entwicklungstheoretiker sein will,

aber dabei von der „grundsätzlichen Neuheit unseres Erlebnisses“ wie ein Hierurg spricht. Wenn irgendwo, so ist der Begriff „Protestantische Kultur“ dort am Platze, wo es sich um das Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit im Sinne der Tradition handelt, mag die Gegenwart noch so viele neue Erkenntnisse haben.

Fünftens endlich gibt uns Maurenbrecher folgendes zu bedenken: Wer an dem unendlichen Wert der Einzelseele festhält, an eine übergeschichtliche Welt glaubt und demgemäß sein Denken und Sorgen auf Individuum und Gattung zugleich einstellt, der hat wohl ein Recht in Nachfolge von Luther, Kant, Schleiermacher und Ritschl von „Protestantischer Kultur“ zu sprechen. Allein er soll bedenken, daß er — er mag wollen oder nicht — auf einem kulturfeindlichen Standpunkt steht; denn — zumal bei der Zuspitzung der Gegensätze — die überweltliche Hoffnung des Individuums wird immer durchschlagen und die Kultur degradieren! Der Fortschritt der Kultur in der Gegenwart und Zukunft ist, nachdem durch die Soziologie der substantielle Seelenbegriff aufgelöst ist, ausschließlich an den Stolz, die Gelassenheit und das Selbstgefühl gebunden, die auch gegenüber der klar erkannten Notwendigkeit sich behaupten, daß wir Individuen um des Gesamtprozesses willen wieder verklingen müssen wie ein ausgesungenes Lied. Wer aber die individuelle Unsterblichkeit in den Mittelpunkt seiner Religion stellt, der erzieht die neue Generation wiederum zur Weltflucht des Pietismus, läßt das alte Sirenenlied ertönen von der Seele und ihrer ewigen Heimat und wirft damit das entscheidende Interesse und alle Ziele in ein Jenseits, d. h. er wirkt kulturfeindlich. Aber noch mehr: da der Protestantismus ja überhaupt nur ein Kompromiß ist, so wirkt der Neuprotestant für den Katholizismus. Dieser sammelt und verstärkt sich bereits, um in einer nicht allzufernen Zukunft alle Zerbrochenen, Enttäuschten, Besiegten, Energiegeschwächten, Übersättigten,

die nach Überweltlichkeit verlangen, aufzunehmen. Zwischen der Weltanschauung des sozialistischen Monismus und dem Katholizismus wird einst der große Kampf, der vielleicht nochmals 2000 Jahre dauern wird, geschlagen werden! Von dem schwächlichen Protestantismus wird dann überhaupt nicht mehr die Rede sein. Die also, welche diesen heute zu stützen suchen, betreiben die Geschäfte der römischen Kirche.

Den hier vorgetragenen Gedanken, bei deren Darlegung ein Unterton männlicher und schmerzlicher Resignation deutlich zu spüren ist, sind folgende Tatsachen und Erwägungen entgegenzuhalten:

Erstlich, es ist eine große, hartnäckig festgehaltene Täuschung, daß der Kampf „Seele oder Seelenlosigkeit“, „monistischer Gattungsgedanke oder unendlicher Wert des einzelnen“, „Freiheit oder Notwendigkeit“ ein neuer sei. Dieser Kampf ist schon unter den Palmen Indiens, im Schatten der Pyramiden Ägyptens und in den Säulenhallen Athens gekämpft worden. Er ist im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert intensiv nicht minder lebhaft gewesen als im zwanzigsten. Schärfer als er an mich an den Ufern des Embachs vor vierzig Jahren herangetreten ist, kann er auch die heutige Generation nicht treffen, und es ist vollkommen unrichtig zu behaupten, daß ihm irgendeine Entdeckung der allerneuesten Zeit sachlich eine neue Fassung gegeben habe. Am scheinbarsten ist noch die Verweisung auf die Arbeit der materialistischen Soziologie. Allein auch hier sehe ich nicht, daß das prinzipiell und an Schärfe überboten worden, was bereits im achtzehnten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des neunzehnten ausgeführt worden ist. Man verwechselt hier augenscheinlich die intensive und die extensive Seite der Sache. Extensiv hat die Frage allerdings ein total anderes Gesicht bekommen, weil hinter der materialistischen Entscheidung heute Tausende stehen (oder zu stehen scheinen), wo früher ein Dutzend stand: das gibt dem Problem gewiß eine ganz neue

Bedeutung; allein seit wann kommt für den selbständig Denkenden in Betracht, wie viele hinter einer Entscheidung stehen? Für die Nichtdenkenden ist das freilich ausschlaggebend; der Denkende aber sieht sich heute nicht nur keiner neuen Fragestellung gegenüber, sondern er kann auch in den Argumenten pro et contra schlechterdings nichts wesentlich Neues erblicken; nur Verfeinerungen und Verstärkungen sieht er auf beiden Seiten. Wohl aber ist aus einer individuellen Frage heute eine soziale geworden, welche den ganzen Bestand unseres Daseins ergriffen hat. Das ist die Neuheit der Situation!

Zweitens, es ist ein ebenso hartnäckig festgehaltenes Vorurteil Maurenbrechers und seiner Gesinnungsgenossen, durch das kopernikanische Weltbild sei das „Jenseits“ zerstört und durch die physiologische und soziologische Psychologie die „Seele“. Das Jenseits und die Seele, welche nicht erst wir meinen — denn man kannte sie schon, als noch die naivsten Vorstellungen vom Weltgebäude und vom Menschen herrschten —, haben wir nicht von den Tatsachen abgelesen, die man zählen, wägen und betasten kann, sondern aus der inneren Erfahrung und der Geschichte; auch die soziologische Psychologie vermag ihnen nichts anzuhaben. Durch den „Himmel“ und die „individuelle Unsterblichkeit“ sind sie mißverständlich bezeichnet; wohl aber sind wir überzeugt, daß dem Gefühle, welches uns zu einem Übersinnlichen und Ewigen treibt, eine Wirklichkeit entspricht, und daß es eben dieses über die Welt erhabene Wirkliche ist, welches in dem Streben nach Freiheit und Güte zum Ausdruck kommt. Von hier aus ist uns gewiß, daß wir mit unsern Sinnen nur einen Teil der Wirklichkeit wahrnehmen, deren andere und höhere Teile uns als Werte zum Bewußtsein kommen, die uns um so deutlicher werden, je entschlossener wir in ihnen leben. Da wir nicht wissen, wie sich Gattung und Individuum wirklich verhalten, so wäre es eine Vermessenheit, rund individuelle Unsterblich-

keit zu behaupten; denn da wir eine solche nur als Fortsetzung unseres gegenwärtigen Daseins vorzustellen vermögen, ist diese Vorstellung sicher falsch. Aber weil wir fähig sind im Ewigen zu leben und über die Welt emporgehoben sind, empfinden wir es als einen sehr viel größeren Irrtum, die gewisse Hoffnung auf die Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens abzuschneiden.

Drittens, in dieser gewissen Hoffnung werden wir bestärkt durch die Einsicht, der sich auch Maurenbrecher nicht verschließt, daß „ohne edlen Stolz, Gelassenheit, Selbstgefühl und wiederum Opfer und Hingabe“ wohl die vernunftlose Kreatur, nicht aber die menschliche Gesellschaft bestehen kann. Woher aber sollen diese Kräfte kommen, da sie auch nach Maurenbrecher sich „gegenüber der klar erkannten Notwendigkeit des Weltprozesses“ behaupten müssen, also, wie es scheint, doch nicht aus dieser Notwendigkeit stammen? Maurenbrecher vertraut dennoch darauf — der Widerspruch liegt auf der Hand —, daß sie sich aus der Hingebung an den Gattungsbegriff, an die Großartigkeit der Wellenbewegung des Weltprozesses entbinden werden. Wie soll das zugehen? Das durchgehende Manko in seiner Abhandlung liegt in der Tatsache, daß er in ihr das große neue Schauspiel der Zukunft, wenn erst der breite Graben überwunden ist, vorführt, aber von den Akteuren so gut wie nichts sagt, die es aufzuführen haben. Und wenn er von ihnen spricht, imputiert er ihnen als selbstverständlich Kräfte und Tugenden, ohne zu sagen, woher sie sie nehmen werden, oder er ergeht sich in Widersprüchen.

Viertens, auf die grundlose Behauptung, jedes „Jenseitsstreben“ entspringe aus Schwächlichkeit oder Übersättigung, führe zur Weltflucht und schädige die progressive Weltkultur, bin ich bereits oben eingegangen und setze ihr nicht nur einzelne Tatsachen und Personen, sondern einfach den Gang der Geschichte selbst gegenüber, der sie

widerlegt. Denn wer hat diese Geschichte gemacht, etwa die Materialisten und Positivisten? Nein — protestantische Männer, und zwar solche Männer, die die Weltanschauung, die uns Maurenbrecher empfiehlt, auch kannten, aber als den Tod aller Freiheit und alles Fortschritts ablehnten.

Ausdrücklich bedarf noch die Prophezeiung der Widerlegung, daß in nicht allzuferner Zeit der Katholizismus und der sozialistische Monismus die einzigen Weltanschauungen sein werden, die übrig bleiben. Hier liegt die seltsamste Verwechslung der Zukunft der protestantischen Kirchen — und des Protestantismus vor. Das Schicksal der heutigen protestantischen Kirchen vermag freilich niemand zurzeit zu enträtseln; aber die Entwicklung, die der evangelische Protestantismus in ihnen erlebt hat und noch erlebt, ist doch kein Absterben? Oder werden in der Geschichte Totenscheine vom Geschwätz der Journalisten und den Abstimmungen der Masse ausgestellt? Einzuräumen ist, daß von der mächtigen Welle, von der sich Maurenbrecher hilflos überflutet sieht — um dann aus der großen Not eine Tugend zu machen —, sich auch mancher wackere Bootsmann als bedrängt empfindet; aber daß die Segel gestrichen werden, vermag ich nicht zu sehen. Einst, als die antike Welt unterging, war das letzte Segel, das noch über den Wassern schwebte, das Segel des mit Plato verbündeten Christentums, und es hat den zukunftskräftigen Rest der alten Kultur in eine neue Epoche übergeführt. Wenn es dem monistischen Sozialismus je gelingen sollte, unsere Kultur zu zerstören, so wird das Segel des Protestantismus als letztes über den Wassern schweben, und es wird den Rest, den die Barbaren übrig gelassen haben, einer neuen Zeit zuführen. Einer neuen Zeit — nichts ist an dem Aufsätze Maurenbrechers erfreulicher als die kräftige Entschlossenheit, in die Zukunft zu blicken und ihr zu dienen. Er weiß sich als Bürger eines neuen Zeitalters und will abstoßen, was, aus der Vergangenheit stammend, die Entwicklung dieses Zeit-

alters hemmt. Das ist die Stimmung und der Entschluß eines tüchtigen Mannes; aber statt seinen Standort so hoch zu nehmen, daß er die Maße der Gegenwart nicht gegenüber den Maßen der Vergangenheit überschätzt, verfährt er wie ein schlechter Photograph, auf dessen Bildern der Vordergrund so übermäßig erscheint, daß der Hintergrund zur *quantité négligeable* wird, und urteilt nicht wie ein Entwicklungshistoriker, sondern wie ein Sektierer, der seinen Besitz für ganz neu und den Besitz anderer für ganz veraltet hält.

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER KULTUR- UND WISSENSCHAFTS-
GESCHICHTE

III

DIE BENUTZUNG
DER KÖNIGLICHEN BIBLIOTHEK UND
DIE DEUTSCHE NATIONALBIBLIOTHEK,
MIT EINEM NACHWORT

Erschienen im Jahre 1912 im Verlage von Julius Springer, Berlin.

I.

Über die Leistungen der Kgl. Bibliothek finden sich in den Zeitungen, die im allgemeinen die Arbeit der Bibliothek freundlich beurteilen, nicht selten irrige Angaben und unzutreffende Erwägungen. Da wird die Kgl. Bibliothek mit irgendeiner großen amerikanischen öffentlichen Bibliothek verglichen und die Riesenzahlen der Benutzung dieser den Zahlen jener entgegengehalten, während die zum Vergleich herangezogene amerikanische Bibliothek eine Volksbibliothek ist — oft mit zahlreichen Ausgabestellen in der Stadt —, die Kgl. Bibliothek aber ein streng wissenschaftliches Institut. Da wird die Benutzungsziffer der Kgl. Bibliothek auf eine Viertel Million Bücher angegeben, eine Zahl, die vor ca. 12 Jahren zutreffend gewesen ist. Da wird die Zahl der Stunden, in denen die Bibliothek geöffnet ist, unrichtig bestimmt usw. Auch einzelne Gelehrte fällen öffentlich Urteile, die sie bei genauerer Einsicht nicht wiederholen würden.¹⁾ Um solchen Irrtümern entgegenzutreten, beabsichtige ich auf den folgenden Blättern die Benutzung der Kgl. Bibliothek in den letzten sieben Jahren zu schildern; denn in der Benutzung liegt die Hauptleistung des

¹⁾ Eine Übersicht über die Bedingungen, unter denen eine große Bibliothek arbeitet, sowie über ihre Leistungen zu gewinnen, ist allerdings nicht ganz leicht. Aber die gedruckten „Jahresberichte“ der Kgl. Bibliothek bieten doch in den meisten Fällen genügende Unterlagen für richtige Angaben, und auch in dem vom Verein deutscher Bibliothekare herausgegebenen „Jahrbuch der deutschen Bibliotheken“ findet man solche.

Instituts. Die Bibliothek hat mit allen Kräften den Bedürfnissen der Wissenschaft und den Forschern und Gelehrten zu dienen — ein Buch, das niemals gelesen wird, hat seinen Beruf verfehlt, und ein Buch, auch ein Bibliotheksbuch, das zerlesen wird, hat ein würdigeres Los gefunden als ein Buch, das „in Schönheit“ lebt, aber niemals gelesen wird. Eine Bibliothek muß getragen sein von dem Vertrauen und der wirksamen Teilnahme ihrer Besucher, die Kgl. Bibliothek von dem Vertrauen der ganzen Nation; denn nur in solchem Vertrauen kann sie wachsen und gedeihen. Es wäre mir eine Freude, wenn die folgenden Angaben dazu beitragen, dieses Vertrauen, welches der Kgl. Bibliothek nicht fehlt, zu verstärken, und ich wünsche ihnen die weiteste Verbreitung.

1.

Verlangt wurden Werke:

im Jahre	1905/1906	453 163,
„ „	1906/1907	479 424,
„ „	1907/1908	534 342,
„ „	1908/1909	512 550, ¹⁾
„ „	1909/1910	573 217,
„ „	1910/1911	655 486,
„ „	1911/1912	704 854.

Ausgegeben wurden Werke:

im Jahre	1905/1906	346 932	(= 75,56 % der verlangten),
„ „	1906/1907	367 300	(= 76,61 % „ „),
„ „	1907/1908	392 079	(= 73,38 % „ „),
„ „	1908/1909	383 284	(= 74,78 % „ „),
„ „	1909/1910	423 633	(= 73,91 % „ „),
„ „	1910/1911	499 464	(= 76,20 % „ „),
„ „	1911/1912	539 757	(= 76,58 % „ „).

¹⁾ Die Abnahme erklärt sich daraus, daß in diesem Jahr die Bibliothek wegen des Umzugs in ihr neues Gebäude einige Zeit geschlossen war.

Wie man hier sieht, ist die Zahl der verlangten Bücher und demgemäß auch die der ausgegebenen in den sieben Jahren außerordentlich gestiegen. Die Zunahme beträgt 55,6 %. Welch eine Steigerung der Ausnutzung, aber auch welch eine Vermehrung der Arbeit das bedeutet, braucht nicht ausgeführt zu werden. Es werden jetzt täglich durchschnittlich 2311 Werke verlangt und 1769 ausgeliefert, während es im Jahre 1905/1906 1485 bzw. 1137 waren. Bei der Bestimmung der Arbeitsleistung der Bibliothek in bezug auf die Ausgabe muß man auf die je erste Zahl sehen; denn jeder eingereichte Bücherzettel muß geprüft werden, und die schließlich nicht verabfolgten Bücher machen häufig mehr Arbeit als die ausgelieferten.

Um die gegebenen Zahlen richtig zu würdigen, bemerke ich, daß, wie oben angeführt, im Jahre 1910/1911 auf der Kgl. Bibliothek 655 486 Bücherzettel abgegeben worden sind, auf den Bibliotheken der 9 preußischen Universitäten (ohne Berlin) zusammen aber nur 679 763, d. h. die Kgl. Bibliothek wird fast so stark in Anspruch genommen wie die Bibliotheken Bonn, Breslau, Göttingen, Greifswald, Halle, Kiel, Königsberg, Marburg, Münster zusammen!¹⁾ Und was die Zahl der wirklich ausgelieferten Werke betrifft, so haben diese 9 Bibliotheken 437 926 ausgegeben, die Kgl. Bibliothek aber 499 464. Hier hat also die Kgl. Bibliothek noch mehr geleistet, als jene 9 Bibliotheken zusammen. Nun soll man gewiß auch Bücherzettel nicht nur zählen, sondern auch wägen, und ich bin nicht der Meinung, daß die Ausgabe von 499 464 Werken der Kgl. Bibliothek für Wissenschaft und Bildung ganz soviel bedeutet wie die der 437 926 Werke

¹⁾ Bei der Berliner Universitätsbibliothek sind im Jahre 1910/1911 111 292 Bücherzettel abgegeben worden, d. h. etwas mehr als in Göttingen und etwas weniger als in Breslau, und es sind 72 877 Werke verabfolgt worden, d. h. etwas mehr als in Göttingen und Breslau. Diese Bibliothek ist jetzt in einem mächtigen Aufschwung und wird bald — die Benutzung anlangend — auch Bonn hinter sich lassen.

der 9 Universitätsbibliotheken, aber sehr bedeutend wird der Unterschied nicht sein; denn auch auf der Kgl. Bibliothek bilden Gelehrte und Fachmänner, Kandidaten und Studenten den Hauptteil der Entleiher.

Wie man bei näherer Prüfung der Zahlen feststellen wird, fällt die Hauptsteigerung der Benutzung in die letzten drei Jahre. Das läßt erwarten, daß die Steigerung auch weiter andauern wird, falls nicht die aufstrebende Universitätsbibliothek die Kgl. Bibliothek etwas entlastet.

Die Differenz zwischen der Zahl der verlangten und der wirklich ausgegebenen Werke ist leider recht konstant und beträgt im Mittel der Jahre etwa 25 %, d. h. wenn man auf der Kgl. Bibliothek vier Werke verlangt, erhält man drei! Das ist ein böser Unterschied! Bevor ich ihn näher untersuche, teile ich zur Vergleichung wiederum die Zahlen der Universitätsbibliotheken für 1910/1911 mit:

Berlin (Kgl. Bibl.)	verabfolgte	76,2 %	der verlangten Werke,				
Berlin (Univ.-Bibl.)	„	65,5 %	„	„	„	„	„
Bonn	„	70,0 %	„	„	„	„	„
Breslau	„	61,1 %	„	„	„	„	„
Göttingen	„	67,9 %	„	„	„	„	„
Greifswald	„	67,9 %	„	„	„	„	„
Halle	„	75,6 %	„	„	„	„	„
Kiel	„	63,9 %	„	„	„	„	„
Königsberg	„	61,2 %	„	„	„	„	„
Marburg	„	67,8 %	„	„	„	„	„
Münster	„	46,5 %	„	„	„	„	„

Man sieht, daß man in Preußen immer noch bei der Kgl. Bibliothek die meiste Aussicht hat, ein verlangtes Buch wirklich zu erhalten. Nur in Halle steht es ähnlich günstig; am schlimmsten ist es in Münster bestellt; allein Münster ist zum Teil eine junge Universität und hat daher eine erst werdende Bibliothek. Indessen mit diesen Bemerkungen ist

es noch nicht getan. Die oben angeführten Zahlen bedürfen einer näheren Betrachtung, und es wird sich dabei herausstellen, daß sie nicht gleichwertig sind.

2.

Daß man ein gewünschtes Werk auf der Bibliothek nicht erhält, kann vier Gründe haben: das Buch kann nicht vorhanden sein, oder es kann nicht verleihbar sein, oder es kann verliehen sein, oder es kann im Lesesaal stehen. Unter diesen vier Gründen hat der zweite und vierte eine geringe Bedeutung. Von 100 von der Kgl. Bibliothek verlangten Büchern stehen 1,98 % auf dem Lesesaal und 1,10 % sind nicht verleihbar.¹⁾ Wir dürfen für unsere Betrachtung diese relativ geringfügigen Zahlen beiseite lassen, zumal da nur die zweite den Suchenden empfindlich trifft. Eine Vergleichung mit den entsprechenden Zahlen der Universitätsbibliotheken erübrigt sich hier. Um so wichtiger ist es, ein richtiges Bild in bezug auf den Umfang der nicht vorhandenen und der verliehenen Bücher zu gewinnen.

A.

Nicht vorhanden waren auf der Kgl. Bibliothek

im Jahre 1905/1906	6,78 %	der geforderten Bücher,				
„ „ 1906/1907	6,50 %	„ „ „ „	„	„	„	„
„ „ 1907/1908	6,89 %	„ „ „ „	„	„	„	„
„ „ 1908/1909	6,99 %	„ „ „ „	„	„	„	„
„ „ 1909/1910	6,60 %	„ „ „ „	„	„	„	„
„ „ 1910/1911	5,97 %	„ „ „ „	„	„	„	„
„ „ 1911/1912	5,10 %	„ „ „ „	„	„	„	„

¹⁾ Weil sie momentan nicht zu beschaffen oder noch nicht eingebunden sind oder weil sie sich zur Verleihung überhaupt nicht eignen (Romane usw., wenn sie nicht zum Studium verlangt werden; verbotene Bücher u. a.).

Das einzig Erfreuliche an dieser Ziffer ist, daß sie seit dem Jahre 1908/1909 in stetigem Fallen begriffen ist, und zwar ist die Abnahme eine sehr bedeutende: von 6,99 % auf 5,10 %. Argwöhnisch habe ich mich gefragt, ob diese Abnahme wirklich ein Thermometer ist für die Verbesserung der Bibliothek; denn die Antwort: „selbstverständlich“ wäre sehr vorschnell. Man braucht nur den Fall zu setzen, daß jedermann erst dann ein Buch von der Bibliothek fordert, wenn er sich aus den Katalogen — sie stehen allen zur Verfügung — überzeugt hat, daß das Buch wirklich vorhanden ist. In diesem Falle würde der Prozentsatz der „nicht vorhandenen“ Bücher gleich Null werden! Also von der Gewohnheit des Publikums, vor der Bestellung eines Buches erst in den Katalogen nachzusehen, ob das Buch überhaupt auf der Bibliothek vorhanden ist, hängt die negative Statistik ab. Nun arbeitet jede Bibliothek darauf hin, das Publikum zu solchen Feststellungen zu erziehen, und hat damit — viel hängt dabei von dem Zustande, der leichten Verständlichkeit und dem leichten Zugange der Kataloge ab — mehr oder weniger Erfolg. Somit ist das Fallen der Bescheide „nicht vorhanden“ kein sicherer Gradmesser der wachsenden Suffizienz der Bibliothek. Es bezeugt in vielen Fällen vielmehr nur die Verbesserung und leichtere Zugänglichkeit der Kataloge bzw. die wachsende Bereitschaft des Publikums, den Bibliothekaren ihre Arbeit zu erleichtern.

Nun sind aber andererseits die Katalogverhältnisse bei der Kgl. Bibliothek in den letzten Jahren unverändert geblieben — vielleicht werden in gesteigertem Maße die gedruckten Zeitschriftenverzeichnisse für Bestellungen benutzt;¹⁾ doch kann das nicht viel ausmachen, und das Publikum ändert seine Gewohnheiten erfahrungsgemäß nur lang-

¹⁾ Die Kgl. Bibliothek hält mehr als 10 000 Zeitschriften, und diese sind in zwei gedruckten Katalogen (alphabetisch und systematisch) mit den Signaturen verkäuflich.

sam. Ich bin daher geneigt anzunehmen, daß das Fallen der Zahl 6,99 % auf 5,10 % mindestens zum Teil ein Beweis ist, daß die Kgl. Bibliothek durch ihre wachsenden Bestände wirklich nicht nur absolut, sondern auch relativ „besser“ geworden ist.

Indessen 5,10 % nicht vorhandener Bücher ist für die erste Bibliothek Deutschlands immer noch eine erschreckend hohe Summe! Sie bedeutet, daß etwas mehr als ein Zwanzigstel der gewünschten Werke auf der Kgl. Bibliothek fehlen. Konkret sieht diese Zahl für das Jahr 1911/1912 so aus: Auf 704 854 Bücherbestellungen hin mußte bei **35 926** geantwortet werden: „Nicht vorhanden!“

Welch eine Summe von Enttäuschungen, von verzögerter Arbeit, ja in vielen Fällen von völlig gestörter und nunmehr aufzugebender Arbeit steckt in dieser Zahl **35 926**! Daß viele nicht vorhandene Werke zwei- und mehrmals, weil von verschiedenen Personen, verlangt worden sind, macht den Schaden nicht geringer: 35 926 nicht nur momentan, sondern definitiv fruchtlose Bestellungen! Täglich werden mehr als 100 Arbeiter, die ihre Hoffnung auf die Kgl. Bibliothek gesetzt haben, durch die Hiobspost enttäuscht: „Nicht vorhanden!“ Muß nicht alles geschehen, um diese Ziffer „5,10 % der Bestellungen“ herabzusetzen? Die Kgl. Bibliothek arbeitet daran, soviel sie kann; aber zuletzt ist es doch eine Frage der zu gewährenden Mittel. Die Kgl. Bibliothek müßte in den Stand gesetzt werden, mindestens keinen Bücherzettel mehr, auf dem ein wichtiges **deutsches** Werk verlangt wird, mit dem Bescheide „Nicht vorhanden“ signieren zu müssen. Aber von diesem Ideale sind wir noch recht weit entfernt!

Wie steht es in bezug auf nicht vorhandene Bücher auf den Universitätsbibliotheken? Wiederum vergleiche ich die Zahlen für das Jahr 1910/1911. Es mußten mit dem Bescheide: „Nicht vorhanden“ von den Bücherbestellungen

in Berlin (Kgl. Bibl.)	5,97 %	signiert werden,
„ Berlin (Univ.-Bibl.)	10,1 %	„ „ „
„ Bonn	12,9 %	„ „ „
„ Breslau	20,3 %	„ „ „
„ Göttingen	14,5 %	„ „ „
„ Greifswald	14,7 %	„ „ „
„ Halle	9,6 %	„ „ „
„ Kiel	21,0 %	„ „ „
„ Königsberg	21,0 %	„ „ „
„ Marburg	12,4 %	„ „ „
„ Münster	20,8 %	„ „ „

Nach dem oben Ausgeführten dürften diese Zahlen nur mit großer Vorsicht unter sich verglichen werden; denn die Katalogverhältnisse und die Gewöhnung des Publikums sind an den verschiedenen Orten sehr verschieden. Ein schlagendes Beispiel bzw. eine Warnung vor unrichtigen Schlüssen bietet Halle. Hier steht ein vortrefflicher und ausgezeichnet handlicher Katalog der Bibliothek im Lesezimmer. Er wird besonders natürlich viel auch für Bestellungen benutzt. Infolge davon hat Halle nur einen Prozentsatz von 9,6 % nicht vorhandener Bücher, d. h. das Publikum bestellt in Halle in den zahlreichsten Fällen Bücher nicht, weil es sich im voraus überzeugt hat, daß sie nicht vorhanden sind. Darf also die gute Ziffer von Halle nicht zum Gradmesser der relativen Vollständigkeit seiner Bibliothek gemacht werden, so fällt andererseits um so mehr die völlige Übereinstimmung der Zahlen für Breslau, Kiel, Königsberg und Münster ins Gewicht. Ich glaube aus ihr unter Berücksichtigung der Tatsache, daß überall viele notwendige Bücher nicht bestellt werden, weil man sich im voraus überzeugt hat, daß sie nicht da sind, den Schluß ziehen zu dürfen, daß an den preußischen Universitätsbibliotheken durchschnittlich von 5—6 Büchern, die dort vorhanden sein müßten, immer mindestens

eins fehlt. Sicher ist dieser Schluß nicht zu ungünstig! Das ist eine erschütternde Tatsache!

Auf der Kgl. Bibliothek sind von 100 Büchern, die dort sein müßten, mindestens fünf nicht vorhanden, auf den Universitätsbibliotheken etwa zwanzig! Es ist mir eine Freude, berichten zu dürfen, daß die Staatsregierung und die Parlamente in voller Würdigung dieser Tatsache zunächst die Verhältnisse der Universitätsbibliotheken durchgreifend gebessert haben und daß auch das die Bibliotheken benutzende Publikum willig dabei mitgewirkt hat. Um durchschnittlich 50 % sind die Etats der Bibliotheken jüngst vermehrt und außerdem ist den Universitätsbibliotheken eine Summe von zusammen einer Million, verteilt auf mehrere Jahre, zur Ausfüllung von Lücken bewilligt worden. So darf ich bestimmt hoffen, daß es nach weiteren sieben Jahren nicht mehr heißen wird: „Auf den preußischen Universitätsbibliotheken fehlt unter fünf notwendigen Büchern immer eins.“ An jener Erhöhung des Etats hat die Einführung von Gebühren den Löwenanteil, d. h. das Publikum trägt die Hauptkosten der Verbesserung. Ungern habe ich und andere Bibliotheksdirektoren uns zu diesem Schritt entschlossen, und manch einer unter uns grollt noch eben und schickt, obgleich es heiterer Tag geworden ist, noch einen Donner nach. Und doch war der Schritt richtig; das bezeugten uns vorträglich die angesehensten Nationalökonomten, und das bezeugte uns nachträglich die exemplarische Willigkeit der Interessenten, die Steuer auf sich zu nehmen. Gewiß, manchen drückt sie noch eben, und mancher, den sie nicht drückt, macht noch ein unfreundliches Gesicht; allein im großen und ganzen hat sie zwar nicht freudigen Beifall gefunden — von welcher Steuer ließe sich das sagen! — wohl aber einsichtsvolle Zustimmung. Die Durchführung hat sich ohne Schwierigkeit vollzogen, und eine nennenswerte Veränderung in der Benutzung der Bibliotheken hat sie nicht herbeigeführt.

Den Universitätsbibliotheken ist zurzeit soweit geholfen, als man nur wünschen konnte; aber der Kgl. Bibliothek haben die Gebühren kaum soviel gebracht, um ihren bisherigen Status gegenüber den gesteigerten Anforderungen und Bücherpreisen zu erhalten. Wenn die 35 926 fruchtlosen jährlichen Bestellungen eine Verbesserung erfahren und wenn vor allem auf der Kgl. Bibliothek alle wichtigen deutschen Bücher vorhanden sein sollen, so bedarf sie für ihren Büchervermehrungsfonds bedeutender Zuschüsse und dazu eines Fonds zur Ausfüllung von Lücken. Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß dies erreichbar ist. Sobald die Staatsregierung und die Parlamente nur einmal erwägen, was es für die geistige Arbeit, also für das Nationalvermögen, bedeutet, wenn bei der Kgl. Bibliothek die Zahl von 36 000 fruchtlosen Bestellungen auch nur auf die Hälfte herabgedrückt wird, so werden sie nicht zaudern, das Ihrige zu tun. Steckt doch, wie bemerkt, in jener Zahl eine ungeheure Summe verlorener oder halbverlorener Arbeit!

Aber wir haben doch das Auskunftsbureau der deutschen Bibliotheken! Gewiß, das haben wir, und unter den vielen ausgezeichneten Schöpfungen des verewigten Althoff ist dieses bei der Kgl. Bibliothek bestehende nationale Bureau nicht die geringste. Das Bureau weist in Tausenden von Fällen ein Buch, das auf der Kgl. Bibliothek nicht vorhanden ist, in anderen deutschen Bibliotheken nach. Im Jahre 1911/1912 hat es auf Aufforderung hin im ganzen 12 430 Werke gesucht und 8866 als vorhanden nachgewiesen. Unter letzteren waren 4340 nicht auf der Kgl. Bibliothek, wohl aber auf anderen deutschen Bibliotheken,¹⁾ und gewiß ist es in manchen Fällen genügend, wenn das Buch überhaupt nur in einem Exemplar in Deutschland vorhanden ist, sei

¹⁾ Nicht alle wurden auf deutschen Bibliotheken nachgewiesen, vielmehr 2,64 % auf österreichischen, schweizerischen, belgischen, holländischen und dänischen.

es auch in Wetzlar oder Gumbinnen. Aber in der großen Mehrzahl der Fälle muß von jenen 4340 Büchern gesagt werden, daß sie auch auf der Kgl. Bibliothek vorhanden sein sollten. Und dasselbe gilt in noch höherem Maße von den 3564 gesuchten Büchern, die in Deutschland überhaupt nicht nachzuweisen waren. Das Auskunftsbureau hat allein im Jahre 1911/1912 die Kgl. Bibliothek darauf aufmerksam gemacht, daß ihr 7904 Bücher, die von Fachmännern gesucht werden und die sie daher haben sollte, fehlen!

B.

Die häufigste Ursache aber, daß bei der Kgl. Bibliothek verlangte Bücher nicht dargeboten werden können, ist nicht das Fehlen dieser Bücher, sondern ihre bereits geschehene Verleihung. Mit dem Bescheide „Verliehen“ mußten versehen werden

im Jahre 1905/1906	15,07 ‰	der eingereichten Bücherzettel,			
„ „ 1906/1907	15,28 ‰	„ „ „ „	„	„	„
„ „ 1907/1908	16,50 ‰	„ „ „ „	„	„	„
„ „ 1908/1909	15,31 ‰	„ „ „ „	„	„	„
„ „ 1909/1910	16,07 ‰	„ „ „ „	„	„	„
„ „ 1910/1911	16,36 ‰	„ „ „ „	„	„	„
„ „ 1911/1912	15,24 ‰	„ „ „ „	„	„	„

Man sieht, die Zahlen schwanken in den sieben Jahren nur um 1,47 ‰; im Mittel beträgt die Zahl 15,69 ‰. Im Jahre 1911/1912 mußten von den 704 854 Bestellzetteln 107 482 mit dem Bescheide beschrieben werden: „Verliehen“. Auf eine Abnahme zu rechnen, wäre eine trügerische Hoffnung. Wer 6 oder 7 Bücher bestellt, muß leider erwarten, daß eines von ihnen bereits verliehen ist. Oder anders ausgedrückt: Wer zwanzig Bücher bestellt, erhält von der Kgl. Bibliothek die Antwort, daß eines überhaupt nicht vorhanden ist und mindestens drei bereits verliehen sind.

Zum Vergleiche seien wiederum die Universitätsbibliotheken herangezogen. Die Zahl der Bücher - Bestellzettel, die mit dem Vermerk „Verliehen“ bezeichnet werden mußten, betrug im Jahre 1910/1911

in Berlin (Univ.-Bibl.)	23,5 ‰,
„ Bonn	16,2 ‰,
„ Breslau	17,8 ‰,
„ Göttingen	17,2 ‰,
„ Greifswald	16,7 ‰,
„ Halle	13,8 ‰,
„ Kiel	14,2 ‰,
„ Königsberg	17,6 ‰,
„ Marburg	18,1 ‰,
„ Münster	32,3 ‰.

Sieht man von den Verhältnissen an der Universitätsbibliothek in Berlin (die große Zahl der Studenten) und der außerordentlich hohen Zahl in Münster, die ich mir einstweilen nicht ganz ausreichend zu erklären vermag, ab, so haben die 8 übrigen Universitäten zusammen für das Jahr 1910/1911 die mittlere Zahl 16,4 ‰; die parallele Zahl der Kgl. Bibliothek betrug aber (s. o.) für dasselbe Jahr 16,36 ‰ — die Verhältnisse sind hier also durchschnittlich identisch! Nun aber hat die Kgl. Bibliothek eine beträchtlich kürzere Ausleihezeit für die Bücher als die Universitätsbibliotheken, nämlich drei statt vier Wochen. Würde auch sie vier Wochen gewähren, so würde naturgemäß bei ihr der Bescheid „Verliehen“ viel häufiger werden. Man erkennt also, daß es richtig war, die Ausleihefrist bei ihr herabzusetzen; denn nur so vermag sie das Bücher suchende Publikum in bezug auf die Verleihung nicht ungünstiger zu stellen als die Universitätsbibliotheken.

Dank der getroffenen Maßregel steht es für das Publikum bei der Kgl. Bibliothek etwas besser als in Breslau, Göttingen, Greifswald, Königsberg, Marburg und gar in

Münster in bezug auf den Vermerk „Verliehen“. Die häufig gehörte Rede, bei der Kgl. Bibliothek stehe es in dieser Hinsicht am ungünstigsten, denn die Bücher, die man entleihen wolle, seien „in der Regel“ verliehen, ist also positiv falsch. Nur in Halle, Kiel und Bonn sind etwas günstigere Verhältnisse. Jene Rede erklärt sich aber daraus, daß es allerdings für die Universitäts-Professoren an den Universitätsbibliotheken besser steht als an der Kgl. Bibliothek. Dort können sie semesterlang Spezialwerke aus ihrem Fache gleichsam zu ihrer eigenen Bibliothek schlagen, weil kaum einer sie sonst verlangt; aber bei der Kgl. Bibliothek gibt es auch für die entlegenste wissenschaftliche Literatur immer mehrere Interessenten.¹⁾

Bei der Kgl. Bibliothek mußten im letzten Jahre 107 482 Bücher-Bestellzettel mit dem Vermerk „Verliehen“ bezeichnet werden — da sich die Ausleihefrist nicht wohl noch weiter verkürzen läßt,²⁾ so gibt es nur ein Mittel, um diese Zahl von über hunderttausend bitteren Enttäuschungen mit einem Schlage verschwinden zu lassen, nämlich die Umwandlung der Bibliothek in eine Präsenzbibliothek. Auf diese Frage bin ich in meiner Abhandlung über „Die Kgl. Bibliothek zu Berlin“ (Preußische Jahrbücher Bd. 144, H. 1, 1911 = „Aus Wissenschaft und Leben“ Bd. 1, S. 127 ff.) bereits eingegangen und lasse sie hier auf sich

¹⁾ Diese Verhältnisse machen es erklärlich, daß die von anderen Universitäten nach Berlin kommenden Professoren sich zunächst von der Kgl. Bibliothek enttäuscht fühlen und dieser Enttäuschung öfters einen temperamentvollen Ausdruck geben. Ein Teil zieht dann — es kommen in Berlin freilich noch die großen Entfernungen hinzu — vor schnell und zu ihrem eigenen Schaden die Konsequenz, die Bibliothek überhaupt nicht zu benutzen; aber andere gewöhnen sich an die neuen Bedingungen und erklären der Generalverwaltung dankbar, daß sie sich gegenüber den reichen Schätzen der Kgl. Bibliothek nach ihrer früheren Universitätsbibliothek nicht zurücksehnen.

²⁾ Doch kann wohl überlegt werden, ob nicht eine ganze Kategorie von Büchern nur auf kürzere Zeit verliehen werden sollte.

beruhen. Aus welchen Gründen ich gegen die Umwandlung bin, habe ich dort dargelegt. Die Frage der Präsenz-Bibliothek darf erst dann aufgerollt werden, wenn wir einmal zwei wissenschaftliche Bibliotheken ersten Ranges in Berlin besitzen. Das ist noch Zukunftsmusik!

3.

Mit einer erschöpfenden Darstellung der Benutzung der Kgl. Bibliothek soll der Leser nicht ermüdet werden; aber ich greife noch drei Gebiete heraus, um das gegebene Bild zu vervollständigen.

a) Der Zeitschriften-Lesesaal¹⁾ der Kgl. Bibliothek wurde benutzt

im Jahre 1905/1906 von 38 168 Personen,

„	„	1906/1907	„	41 711	„	
„	„	1907/1908	„	55 633	„	
„	„	1908/1909	„	51 748	„	(Umzugsjahr!),
„	„	1909/1910	„	73 293	„	
„	„	1910/1911	„	91 859	„	
„	„	1911/1912	„	95 903	„	

Das ist eine Steigerung um 151 % in sieben Jahren! Wiederum ist sie erst rapid im neuen Gebäude geworden; denn hier hat sie in drei Jahren über 80 % betragen! Die Zeitschriften-Sammlung ist eine besondere Stärke der Kgl.

¹⁾ Der große Lesesaal mit seinen 280 Sitzplätzen wurde im Jahre 1911/1912 von 266 953 Personen besucht, d. h. durchschnittlich täglich von 890 Personen (wie zu erwarten, war der Besuch in den verschiedenen Monaten ein sehr verschiedener, im November doppelt so stark wie im August; an nicht wenigen Tagen übersteigt die Zahl der Besucher die Ziffer 1000). Gegen das Vorjahr (durchschnittlich 898 Personen) ist ein kleiner Rückgang zu verzeichnen, der wohl durch die steigende Benutzung des Lesesaals der Universitätsbibliothek, die sich unter demselben Dache befindet, zu erklären ist. Auch die Benutzung der Handschriften-Abteilung steigt jährlich; im Jahre 1911/1912 wurde sie von 8779 Gelehrten besucht.

Bibliothek, und das wird von den Gelehrten und vom Publikum immer deutlicher erkannt und demgemäß der Zeitschriften-Lesesaal immer häufiger besucht.

b) In Hinblick auf die Musik ist die Kgl. Bibliothek durch ihre beiden Abteilungen — die Musiksammlung und die deutsche Musiksammlung — bereits die deutsche Nationalbibliothek. Die Ausleiheverhältnisse der großen „deutschen Musiksammlung“ (inventarisiert sind bereits 190 372 Werke) harren noch der definitiven Regelung.¹⁾ Von der „Musiksammlung“, die in ihren Schätzen (vor allem ihren Bach-, Beethoven- und Mozart-Autographen) alle Musiksammlungen der Welt übertrifft, wurden zur Benutzung gestellt:

im Jahre	1905/1906	25 393	Bände,
„	„	1906/1907	24 892 „
„	„	1907/1908	24 960 „
„	„	1908/1909	27 550 „
„	„	1909/1910	28 469 „
„	„	1910/1911	32 155 „
„	„	1911/1912	33 515 „

Auch hier ist also eine Steigerung von mehr als 30 % zu verzeichnen, bzw. da 1906/1907 ein kleiner Rückgang stattfand, allein in den letzten vier Jahren eine Steigerung von 34 %! Sehr erfreulich stellt sich hier die Zahl der nicht vorhandenen Werke. Sie betrug im Jahre 1909/1910 4,51 %, im Jahre 1910/1911 3,83 %, im Jahre 1911/1912 nur 3,20 %. Wenn diese Zahl, sei es auch in einem minder schnellen Tempo, noch weiter abnimmt, werden die vereinigten beiden Musiksammlungen bald eine wahrhaft ideale Musik-Bibliothek darstellen.

c) Zum Schluß dieser Übersicht komme ich auf ein besonders wichtiges Gebiet, die Versendung von Büchern

¹⁾ Sie ist im Jahre 1913/1914 erfolgt.

außerhalb Berlins. Die Kgl. Bibliothek versandte im Jahre 1911/1912 49 986 Bände nach außerhalb. Wie diese Zahl gewachsen ist, möge wiederum eine Tabelle veranschaulichen. Die Bibliothek versandte

im Jahre	1905/1906	23 699	Bände,	
„	„	1906/1907	28 701	„
„	„	1907/1908	36 068	„
„	„	1908/1909	31 858	„ (Umzugsjahr!),
„	„	1909/1910	40 813	„
„	„	1910/1911	47 522	„
„	„	1911/1912	49 986	„

Die Steigerung beträgt also in den sieben Jahren 110 %. Täglich werden jetzt etwa 160 Bände nach auswärts versandt! Von jenen 49 986 Bänden haben die 9 preußischen Universitätsbibliotheken 24 306 Bände erhalten (sie selbst sandten zusammen nach Berlin nur 625), also etwas weniger als die Hälfte; die andere größere Hälfte ging zu einem Drittel nicht nach Preußen, sondern an die Bibliotheken der übrigen deutschen Länder — 8731 Bände (die Kgl. Bibliothek empfing dafür von ihnen 555).¹⁾ Hinzu kommt, daß an den etwa 6000 Einzelverleihungen nach auswärts auch sehr zahlreiche Nichtpreußen Anteil gehabt haben.

Um die Höhe der Zahl der nach auswärts versandten Bände (rund 50 000) richtig zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, daß durchschnittlich eine preußische Universität im Jahre 1910/1911 51 100 Bücherbestellungen durch Verabfolgung erledigt hat.²⁾ Die Kgl. Bibliothek

¹⁾ Im Jahre 1910/1911 gingen nach den Thüringischen Staaten 1320, nach Sachsen 1181, nach Hamburg 1159, nach Baden 863, nach Württemberg 614, nach Bayern 559, nach Hessen 493, nach Elsaß-Lothringen 388, nach Mecklenburg 374 usw. Nach Österreich-Ungarn gingen 1112 Bände.

²⁾ Im Jahre 1910/1911 Berlin (Universitäts-Bibliothek) 72 877, Bonn 81 975, Breslau 67 384, Göttingen 68 317, Greifswald 38 934, Halle 51 785, Kiel 20 853, Königsberg 35 621, Marburg 34 287, Münster 38 770.

übt also, neben ihrer Hauptaufgabe am Ort, als Bibliothek für Auswärtige durch ihre Versendungen eine Tätigkeit aus, die an Umfang der gesamten Tätigkeit einer mittleren Universitätsbibliothek, zum Beispiel Halles, gleichkommt. Erwägt man nun noch, daß es in der Regel seltenere und kostbare Werke sind, die sie an die auswärtigen Bibliotheken versendet, also Werke, die den Arbeiten der auswärtigen Gelehrten in besonderem Maße zu Hilfe kommen, und beobachtet man, in welchem rapiden Aufschwung sich die Kurve dieser Verleihungen seit dem Jahre 1908/1909 bewegt, so darf man wohl sagen: der preußische Staat ist im Begriff, in und mit der Kgl. Bibliothek faktisch eine nationale Ausleihe-Bibliothek zu schaffen. Die nicht-preußischen Bibliotheken — sie tun gewiß in ihren Grenzen auch ihr Möglichstes — können hier schwer zum Vergleiche herangezogen werden, weil genaue Statistiken fehlen oder die Versendung hauptsächlich nur dem eigenen Lande zugute kommt. So muß der Hinweis genügen, daß die Universitäts-Bibliothek Leipzig¹⁾ im Jahre 1910/1911 3977 Bände versandt hat, d. h. nicht ganz den zwölften Teil der Berliner Versendungen.²⁾

Diese Übersicht wird an der Benutzung gezeigt haben, was die Kgl. Bibliothek leistet und in welchem bedeutendem Umfange sich diese Leistungen von Jahr zu Jahr gesteigert haben. Faßt man alles zusammen, so darf man sagen, daß sich in den letzten sieben Jahren die Benutzung der Bibliothek auf einigen Hauptlinien mehr als verdoppelt hat und im ganzen um mehr als die Hälfte gewachsen ist.

¹⁾ Für München ist mir leider keine Angabe bekannt.

²⁾ Zu den Versendungen von Büchern tritt die Versendung von Handschriften. Die Handschriften-Abteilung der Kgl. Bibliothek hat im Jahre 1911/1912 an auswärtige Bibliotheken 432 Manuskripte verliehen, davon nur 161 an preußische Bibliotheken, 189 nach dem übrigen Deutschland und 82 nach dem Ausland.

Schwerlich vermag eine der großen europäischen Bibliotheken, und auch nicht die Kongreß-Bibliothek in Washington, in bezug auf die Benutzung in wissenschaftlicher Hinsicht den Vergleich mit ihr auszuhalten.

Die besondere Stellung der Kgl. Bibliothek, ihre Benutzung anlangend, ist natürlich eine Folge ihrer Reichhaltigkeit. Schon seit Jahrzehnten ist nur sie in Deutschland imstande gewesen, den größten Teil der deutschen Bücherproduktion zu erwerben, teils als Pflichtexemplare (so sämtliche in den alten Provinzen Preußens und in Schleswig-Holstein erscheinenden Bücher), teils durch Kauf. Die großen Lücken in bezug auf deutsche Bücher des 15. bis 17. Jahrhunderts, die sie ursprünglich aufweisen mußte, weil sie nur sehr wenige ältere Bibliotheken sich einverleiben durfte, ist sie zu ergänzen unablässig bestrebt gewesen. Heute kann sie zwar in Hinsicht auf Inkunabeln noch nicht mit München rivalisieren, aber ihre Bestände an solchen sind doch so gewachsen, daß sie unter den deutschen Bibliotheken bereits an die zweite Stelle getreten ist. In bezug auf die deutsche Reformationsgeschichte übertrifft sie alle anderen Bibliotheken, und auch die Sammlung der übrigen deutschen Drucke des 16. Jahrhunderts — ein schier unermeßliches Gebiet — wächst in ausgezeichneter Weise. Die nationale Aufgabe, die deutsche Literatur in möglichster Vollständigkeit zu sammeln, welche ihr der preußische Staat gestellt hat, ist fort und fort ihr Leitstern gewesen.

Mehrmals bin ich in meinen Ausführungen ungesucht auf das Wort „national“ geführt worden — beim Auskunftsbureau der deutschen Bibliotheken, bei der Musiksammlung,¹⁾ bei der Verleihung nach auswärts und schließlich und vor allem bei der Aufgabe, die der Kgl. Bibliothek

¹⁾ Ich hätte auch auf die große Kartensammlung hinweisen können, die mit ihren rund 200 000 Blättern alle solche Sammlungen in Deutschland weit hinter sich läßt.

vom preußischen Staat gestellt worden ist. So darf ich wohl eine Ausführung über die deutsche Nationalbibliothek anfügen, die für uns nicht mehr nur am Horizonte steht und die auch neueste Vorgänge uns nähergerückt haben.

II.

Bald nach Gründung des Deutschen Reiches tauchte der Gedanke einer deutschen Nationalbibliothek auf und ist seitdem niemals ganz von der Tagesordnung verschwunden, wenn er auch zeitweilig aufgegeben schien. Der Gedanke lag ja auch zu nahe, und niemand kann als Vater desselben gepriesen werden. Nicht nur besitzen die Engländer, Franzosen und Amerikaner Nationalbibliotheken, die auf das geeinte Deutschland vorbildlich wirken mußten, sondern auch die besondere Stärke Deutschlands in bezug auf das Buch und den ausgezeichnet organisierten Buchhandel mußte zu dem Plane führen, die deutschen Bücher an einer Stelle zu sammeln. Allein Jahrzehnte hindurch stellten sich schwere Hindernisse in den Weg. Von oben ließ sich die Sache nicht machen; denn das Reich war hier nicht zuständig, sondern die Einzelstaaten, und „von unten“ wollte es auch nicht glücken, da der Börsenverein der deutschen Buchhändler keine Zwangsbefugnisse über seine Mitglieder besitzt und die leidige Frage der „Pflichtexemplare“ alsbald auftauchen mußte, die, so oft sie sich einstellt, die rühmlichst bekannte Opferfreudigkeit der deutschen Verleger begreiflicherweise niederzuhalten pflegt. Vergeblich waren selbst die Bemühungen des verewigten Ministerialdirektors Althoff, der seine ganze Kraft für den seinem Geiste kongenialen Plan einsetzte, und vergeblich bemühte auch ich mich, sobald ich die Generalverwaltung der Kgl. Bibliothek übernommen hatte, das große Projekt zu verwirklichen.

Allein daß das Scheitern des Planes nur als ein Aufschub angesehen werden durfte und daß die Nationalbiblio-

thek nur in Berlin bei der Kgl. Bibliothek verwirklicht werden könne, darüber hat niemals an den beteiligten Stellen in Preußen ein ernster Zweifel geherrscht.

Über die Frage der Notwendigkeit ist kein Wort zu verlieren: es gehört — von allem anderen abgesehen — einfach wie zur nationalen Existenz so auch zur vollen Ausgestaltung der nationalen Würde, daß das geistige Leben der Nation, wie es sich in der Bücherproduktion ausspricht, in einer nationalen Bibliothek gesammelt wird und in solcher Sammlung zugänglich ist. Nur darüber läßt sich streiten, ob die Vollständigkeit eine absolute sein muß oder nicht. Ich kann hier nicht darlegen, daß absolute Vollständigkeit weder erreichbar noch wünschenswert ist; aber die Frage ist eine Unterfrage, über welche die Einigung meines Erachtens nicht schwierig ist. Das, um was es sich handelt, kann nicht zweifelhaft sein: die möglichst vollständige Sammlung aller auch nur irgendwie bedeutenden deutschen Druckschriften.

Und zweifelhaft sollte auch niemals und nirgendwo sein, daß nur die Kgl. Bibliothek in Berlin die deutsche Nationalbibliothek sein kann. Die Gründe liegen auf der Hand.

1. Man kann eine solche Bibliothek überhaupt nicht improvisieren, sondern muß eine vorhandene Bibliothek benutzen; denn nur sie besitzt einen größeren oder geringeren Teil der früheren deutschen Druckerzeugnisse; eine „Nationalbibliothek“ aber, deren Bestände erst mit dem Jahre 1913 beginnen, wäre auch noch in 50 Jahren keine solche. Durch Kauf oder Geschenke läßt sich die ungeheure Literatur bis 1913 natürlich nur zum kleinsten Teile noch beschaffen.
2. Eine deutsche Nationalbibliothek muß die Druckerzeugnisse der anderen Länder in genügender Auswahl mitumfassen; denn da sie doch nicht zur Repräsentanz und Parade da ist, sondern zum Studium, würde sie in vieler Hinsicht einfach wertlos sein, wenn sie jene Werke entbehrte — nicht nur weil eine deutsche Nationalbibliothek auch die Werke besitzen muß, die in anderen Ländern und Sprachen

über Deutschland, seine Geschichte und seine Arbeit, verfaßt sind, sondern auch deshalb, weil es im 20. Jahrhundert kaum eine einzige größere wissenschaftliche Aufgabe gibt, zu der man nicht auch fremdsprachliche Bücher braucht. Ist doch die Wissenschaft wieder so international geworden wie im Mittelalter, aber die Nationen bedienen sich ihrer eigenen Sprachen!

Aus diesen beiden Gründen ergibt sich sofort, daß als deutsche Nationalbibliothek nur die Kgl. Bibliothek in Berlin in Frage kommen kann. Nur etwa noch an die große Hof- und Staatsbibliothek in München könnte man denken, mit deren älteren Beständen und mittelalterlichen Handschriftenschatzen keine andere deutsche Bibliothek zu wetteifern vermag. Aber sobald man die Verhältnisse ins Auge faßt, wie sie sich namentlich seit vierzig Jahren gestaltet haben und wie ich sie im folgenden kurz darlegen werde, wird man von dieser Möglichkeit absehen müssen, ohne der besonderen nationalen und bleibenden Bedeutung Münchens zu nahe zu treten.

Warum kann nur Berlin in Frage kommen? Nun, aus dem einfachen Grunde, weil die Kgl. Bibliothek zu Berlin auf verschiedenen Linien bereits auf dem Wege zur Nationalbibliothek begriffen ist.

Ich habe das oben bereits 1. an dem Auskunftsbureau, 2. an der Musiksammlung, 3. an der Funktion der Kgl. Bibliothek, in immer steigendem Maße die Aushilfsbibliothek für Preußen und Deutschland zu sein, 4. — und vor allem — an der ihr gestellten umfassenden Aufgabe gezeigt. Zu diesen Gründen treten aber noch mehrere andere und sehr gewichtige:

5. Die Kgl. Bibliothek entfaltet in ihren Titeldrucken, die als Katalogisierungsmaterial den übrigen Bibliotheken zur Verfügung stehen und sowohl innerhalb als außerhalb Deutschlands in großem Umfang benutzt werden, eine nationale und zentrale Tätigkeit.

6. Die Kgl. Bibliothek hat in ihrem Neubau Raum für 5—6 Millionen Bücher, ist also jeder Steigerung ihrer Bestände auf viele Jahrzehnte hinaus gewachsen; eine zweite Bibliothek von diesem Umfange wird niemals wieder in Deutschland gebaut werden.¹⁾

7. Die Kgl. Bibliothek besitzt jetzt schon in ihrem Beamtenpersonal (mehr als 200 Beamte und Hilfsarbeiter) die Kräfte, um ohne bedeutende Vermehrung die Arbeiten einer Nationalbibliothek in jeder Richtung zu übernehmen.

8. Die Kgl. Bibliothek hat die ausländische Literatur in einem Umfang gesammelt, dem keine andere deutsche Bibliothek nahe kommt.

Hält man sich dazu die Tatsache vor, daß die Kgl. Bibliothek bereits seit Jahren einen so großen Prozentsatz der jährlich erscheinenden deutschen Bücher erworben hat (nämlich mindestens zwei Drittel der ganzen deutschen Bücherproduktion), daß sie überhaupt nur einen Zuschuß von etwa 45 000 Mk. bedarf, um die gesamte Produktion sich zuzuführen, so ergibt sich, daß sie wirklich auf dem Wege zur Nationalbibliothek begriffen ist.

In der Tat — nahezu alle Bedingungen sind in jenen Punkten erfüllt.²⁾ Daß sie doch noch nicht wirklich die deutsche Nationalbibliothek ist, liegt einzig an dem Mangel, daß sie noch nicht die ganze deutsche Bücherproduktion,

¹⁾ Die Kgl. Bibliothek ist eines der größten, wenn nicht das größte öffentliche Gebäude Berlins. Es bedeckt 18 000 Quadratmeter (170×105 Meter), schließt 7 Höfe ein und hat 13 Stockwerke. Auch kann niemals für eine Nationalbibliothek eine würdigere Stelle gefunden werden als die, welche sie einnimmt — unter den Linden, neben der Universität, gegenüber dem Palais Kaiser Wilhelms I. und dem Denkmal Friedrichs des Großen. Daß sie mit der Kgl. Akademie der Wissenschaften, die einen Teil des Platzes besitzt und im Jahre 1913 die neuen Räume beziehen wird, unter einem Dache vereinigt ist, ist von besonderer Bedeutung.

²⁾ Nicht bei einem einzigen dieser acht Punkte besitzt die Kgl. Bibliothek einen Rivalen!

sondern nur zwei Drittel derselben anzuschaffen in der Lage ist und daß sie noch immer bedeutende Lücken in ihren älteren Beständen ausfüllen muß.

Diese Verhältnisse mußten allen, welchen die Gründung einer deutschen Nationalbibliothek am Herzen liegt, mehr oder weniger deutlich bekannt sein, und die Linie, auf der sich allein der große Gedanke einer Nationalbibliothek verwirklichen läßt, mußte daher jeder von ihnen kennen; denn es gibt hier nur eine einzige Linie: Wer die Nationalbibliothek wirklich will, muß erstlich mithelfen, daß die Kgl. Bibliothek die Summe erhalte, die nötig ist, um die laufende Literatur vollständig erwerben zu können,¹⁾ und er muß zweitens mithelfen, daß — ich will kühnlich sprechen — die ganze Nation und jeder einzelne nach seinen Kräften dazu beitrage, die noch bestehenden Lücken der Kgl. Bibliothek in bezug auf die ältere deutsche Literatur zu ergänzen.

In unserem geeinten Vaterlande ist aber nichts schwieriger als die Einheit auch dort, wo sie sich durch den Gang der Verhältnisse bereits anbahnt und ganz „unschuldig“ ist, d. h. berechnigte Sonderinteressen nicht berührt, wirklich durchzuführen! Wenn es um Kopf und Kragen geht, sind wir einig, sonst nur, wenn die höchste Not treibt! Bis dahin geht nicht nur der einzelne, sondern auch jeder deutsche Staat am liebsten seine eigenen Wege, zumal wenn in Berlin etwas geschehen soll.²⁾

¹⁾ Ich berechne die ganze Summe auf 80—90 000 Mk. (45 000 Mk. für Bücher, 40—50 000 Mk. für Einbände und Verwaltungskosten).

²⁾ Was Berlin tut und leistet, bzw. was der Preußische Staat in Berlin für das ganze Reich tut, wird zwar überall im Reiche utiliter akzeptiert, aber von Dank und freudiger Anerkennung hört man recht selten etwas — im Gegenteil, wo es irgend möglich ist, versucht man Berlin zu drücken und ihm seine natürliche und pflichtmäßige Stellung zu erschweren. Seltsam verschlingt sich in dieser Haltung der vollberechtigte Patriotismus der Einzelstaaten (auch der provinziale Patriotismus) mit dem alten Partikularismus. Ausdrücklich bemerke ich, daß ich darin einen großen Segen für unser Vaterland erblicke, daß es

So wurden wir denn vor einigen Monaten mit der Nachricht völlig überrascht, in Leipzig solle mit Hilfe des Reichs die deutsche Nationalbibliothek errichtet werden. Welche Gefühle diese Nachricht auf der Kgl. Bibliothek erwecken mußte, die vierzig Jahre lang in Preußen für Deutschland gearbeitet hat, darüber darf ich schweigen. Nur die zuversichtliche Einsicht, daß eine gerechte Sache ihr eigenes Schwergewicht hat und sich durch ihre bloße Existenz durchzusetzen und zu verteidigen vermag, hielt uns bei gutem Humor.

Was dann geschehen ist, übergehe ich. Vergangenes mag auf sich beruhen! Genug, daß der Plan, in Leipzig die deutsche Nationalbibliothek zu errichten, fallen gelassen worden ist. Er mußte aufgegeben werden, weil er in sich ganz undurchführbar und haltlos war. Selbst wenn das Reich ihn mit großen Mitteln unterstützt hätte, wäre der stolze Name „Deutsche Nationalbibliothek“ mindestens auf viele, viele Jahrzehnte hinaus eine Irreführung und gegenüber den bestehenden großen Bibliotheken Deutschlands ein Übergriff geblieben.

Aber indem der Plan, die deutsche Nationalbibliothek zu schaffen, aufgegeben wurde, wollte man doch einen haltbaren und sehr wesentlichen Teil der Unternehmung verwirklichen und hat die Verwirklichung bereits angekündigt. Im Börsenblatt für den deutschen Buchhandel erschien am 25. September d. J. folgende Bekanntmachung des Börsenvereins der deutschen Buchhändler:

zahlreiche geistige und wissenschaftliche Mittelpunkte besitzt, und freue mich von Herzen, wenn hier und dort etwas Eigentümliches geleistet wird, was Berlin nicht leistet. Auch ist es kein Unglück, wenn auf dieser oder jener Linie des geistigen Lebens und der Wissenschaft eine andere Stadt als Berlin die Führung hat; aber die großen wissenschaftlichen Hilfsmittel müssen in der Reichshauptstadt in unüber-
trefflicher Weise zur Verfügung stehen.

„Mit freudigem Stolze können wir . . . dem Gesamtbuchhandel die Mitteilung von der Gründung einer neuen Anstalt des Börsenvereins machen. Unter dem Namen

„Deutsche Bücherei“

errichtet der Börsenverein in Leipzig ein Archiv des deutschen Schrifttums und des deutschen Buchhandels, eine öffentliche, unentgeltlich an Ort und Stelle zur Benutzung freistehende Bibliothek. Die Deutsche Bücherei hat den Zweck, die gesamte, vom 1. Januar 1913 an erscheinende deutsche und fremdsprachige Literatur des Inlandes und die deutsche Literatur des Auslandes zu sammeln, aufzubewahren, zur Verfügung zu halten und nach wissenschaftlichen Grundsätzen zu verzeichnen.“

„Mit einem aus Landesmitteln bereitzustellenden Betrage von drei Millionen Mark errichtet die Königlich Sächsische Staatsregierung auf dem von der Stadtgemeinde Leipzig unentgeltlich zur Verfügung gestellten Bauplatze im Werte von ungefähr 500 000 Mk. die nötigen Bibliotheks- und Verwaltungsbaulichkeiten nebst den im Laufe der Jahre notwendig werdenden Erweiterungsbauten. Das Grundstück, die Bibliotheks- und Verwaltungsgebäude mit der Bibliothekseinrichtung gehen kosten- und lastenfrei in das Eigentum des Börsenvereins über und bilden mit den Sammlungen einen unveräußerlichen Besitz des Börsenvereins. Zu den Mitteln für Erwerbung, Unterhaltung, Verwaltung und Ausbau der Sammlungen der Deutschen Bücherei trägt die Kgl. Sächsische Staatsregierung alljährlich 85 000 Mk., die Stadtgemeinde Leipzig alljährlich 115 000 Mk. bei. Nachdem der Sächsische Landtag im Frühjahr d. J. bereits die erste Baurate bewilligt und damit grundsätzlich seine Zustimmung zu dem Unternehmen erteilt hat, darf mit Sicherheit erwartet werden, daß er ebenso den übrigen inzwischen mit der Kgl. Sächsischen Staatsregierung getroffenen Abmachungen zustimmen wird.“

Die Sächsische Staatsregierung und die Stadtgemeinde Leipzig gründen also die neue „Deutsche Bücherei“, und jene opfert, wenn man die jährlichen Unterhaltungskosten kapitalisiert, im ganzen 5 125 000 Mk., diese 3 375 000 Mk., zusammen also 8¹/₂ Millionen Mark. Sie stellen diese Summe dem Börsenverein der deutschen Buchhändler zur Verfügung, in dessen Eigentum das Grundstück und die Gebäude usw. übergehen. Unzweifelhaft aber gilt diese Schenkung letztlich nicht dem Börsenverein der deutschen Buchhändler, der seinen Sitz in Leipzig hat, sondern dem Platze Leipzig, damit er seine eminente Bedeutung für den deutschen Buchhandel und über denselben hinaus für das geistige Leben Deutschlands für alle Zeiten bewahre. Wie kämen sonst die hohen Schenker darauf, dem Börsenverein deutscher Buchhändler ein so großartiges Geschenk zu machen? Daß sie die Schenkung auch aufrecht erhalten würden, wenn der Börsenverein die freie Auswahl der Stadt für die Errichtung dieser Deutschen Bücherei verlangen würde, ist natürlich ausgeschlossen.

Vom Standpunkt der Sächsischen Staatsregierung und der Stadt Leipzig ist der Entschluß, ein so großes Geschenk zu machen, wohl verständlich, und wenn der Börsenverein deutscher Buchhändler angesichts einer solchen Schenkung damit einverstanden ist, daß Leipzigs zentrale Stellung im Buchhandel durch eine neue Einrichtung befestigt wird, so vermag zunächst niemand eine Einwendung zu erheben. Natürlich rechnen nun die Sächsische Staatsregierung und die Stadtgemeinde Leipzig darauf, daß angesichts der großen Schenkung auch die einzelnen Mitglieder des Börsenvereins Opfer für diese „Deutsche Bücherei“ bringen werden; denn mit einem Etat von 200 000 Mk. lassen sich die Kosten der Bücherei, wenn sie ihren Zweck voll erfüllen will, nicht im entferntesten bestreiten. Es müssen vielmehr große Bücherschenkungen seitens der Verleger gemacht werden, um den Etat zu balancieren. Diese Bücherschenkungen müssen schon

jetzt, soviel ich sehe, für die laufende Literatur einen Wert von 60—70 000 Mk. repräsentieren, und wenn auch nur die laufenden Zeitschriften und die mehrbändigen Werke nach rückwärts ergänzt werden sollen, so wird dieser Betrag für viele Jahre mindestens auf das Doppelte steigen müssen. Allein das sind Sorgen des Börsenvereins, der nun, wie man hoffen darf, die Kräfte, auf seine Mitglieder einzuwirken, finden wird, die er früher nicht zu finden vermochte.

Wie stellt sich die Kgl. Bibliothek zu dem neuen Plane oder vielmehr zu dem *fait accompli*? Nun, zunächst begrüßt sie den Plan aufs lebhafteste. Eine ganz außerordentlich große Summe wird für bibliothekarische Zwecke dargeboten und der Buchhändler-Börsenverein wird aller Wahrscheinlichkeit nach weitere Opfer für sie bringen — daher gebührt dem Dank dafür, daß wieder etwas für die Sammlung von Büchern in großem Stil geschieht, der erste Platz und nicht der Kritik. Eben deshalb wird auch die Kgl. Bibliothek gern das neue große Unternehmen fördern, soweit sie es vermag, und hat damit schon begonnen.

Allein sie kann doch nicht verschweigen, daß ihr ernste Bedenken nachgeblieben sind. Sie liegen erstlich darin, daß in derselben „Bekanntmachung“, die ich oben zitiert habe und in der die neue Schöpfung als „Deutsche Bücherei“ und als „Archiv des deutschen Schrifttums und des deutschen Buchhandels“ bezeichnet wird, doch auch folgende Sätze sich finden bzw. stehen geblieben sind:

„Vor 40 Jahren ist zuerst der Gedanke einer deutschen Nationalbibliothek aufgetaucht, von Gelehrten und Schriftstellern, von Bibliothekaren und Buchhändlern sind seitdem Vorschläge zur Verwirklichung gemacht, aber gegenüber unüberwindlichen Hindernissen wieder aufgegeben worden. Nun wird der Traum, den Franzosen, Engländer, Amerikaner für ihre Literatur bereits lange verwirklicht haben, auch für die deutsche Literatur, die alle anderen Länder an Umfang übertrifft, Wirklichkeit. Eine möglichst lückenlose Natio-

•

nalbibliothek erstet in Leipzig, dem Mittelpunkt des deutschen Buchhandels.“

Diese Sätze stimmen nicht mit dem Kopf der Bekanntmachung — ein „Archiv des deutschen Schrifttums und des deutschen Buchhandels“ ist doch keine „Nationalbibliothek“; sie sind jetzt und auch weiterhin positiv unrichtig, und sie enthalten — weil sie in diesem Zusammenhang die Kgl. Bibliothek verschweigen — einen gewiß nicht gewollten und überlegten, aber tatsächlichen Angriff auf diese und ihre in den weitesten Kreisen bekannten und zum Teil schon verwirklichten Ziele. Es wird daher abzuwarten sein, welche Strömung im Buchhändler-Börsenverein die Oberhand behalten wird, die, welche die Entwicklung der Kgl. Bibliothek zur Nationalbibliothek ignoriert, oder die, welche das von einer heute einzurichtenden Bibliothek Erreichbare nüchtern beurteilt und den wohl erworbenen ersten Anspruch der Kgl. Bibliothek anerkennt. Es ist indes bestimmt zu hoffen, daß die letztere den Sieg behalten wird, wie sie ja auch bereits den Kopf der Bekanntmachung inspiriert hat. Ich brauche nicht noch einmal auszuführen, warum die neue „Deutsche Bücherei“ keine Nationalbibliothek sein und werden kann und inwiefern die Kgl. Bibliothek schon in der Entwicklung zur Nationalbibliothek begriffen ist; denn ich darf auf meine oben gegebenen Ausführungen verweisen.

Aber auch wenn die neue Schöpfung auf Ansprüche verzichtet, die sie nicht zu erfüllen vermag, und der Kgl. Bibliothek friedlich zur Seite tritt, erschwert sie — ich muß das offen zum Ausdruck bringen — die Stellung und die fortschreitende Arbeit der Kgl. Bibliothek. Das minder orientierte Publikum wird in ihr „die deutsche Bibliothek“ sehen; leicht bereite Federn werden für diese Beurteilung Propaganda machen und, was mehr sagen will: das wirkliche Interesse der Freunde des Gedankens einer deutschen Nationalbibliothek wird mindestens geteilt werden. Bis jetzt

knüpfte sich dasselbe wesentlich ungeteilt an die Kgl. Bibliothek; nun wird es auf seiner Hauptlinie, auf der diese Bibliothek noch einer Ausgestaltung bedarf, sehr geschwächt, wenn nicht noch schwerer geschädigt werden. Wird sich diese Bibliothek in Zukunft um Unterstützung ihrer Pläne an die Herren Verleger wenden, so droht die Antwort: Wir sind bereits für die „Deutsche Bücherei“ in Anspruch genommen. Wird sie sich an das Reich wenden, so wird es heißen: Das Reich war nicht in der Lage, den sächsischen Plan zu unterstützen, also muß es auch auf eine Beihilfe zur nationalen Ausgestaltung der Berliner Bibliothek verzichten! Zwar möchte ich noch hoffen, daß das Reich in Anbetracht dessen, was diese Bibliothek ihm bereits leistet, und daß es sich hier um zwei ganz verschiedene Unternehmungen handelt, diese Antwort nicht geben wird; aber ob ich damit nicht zuviel hoffe, weiß ich nicht.

Die Sächsische Staatsregierung, die ein so großes Opfer zu bringen entschlossen ist, hätte sich einen noch größeren Dank der Nation verdient, wenn sie statt der bedeutenden Summe, die sie jetzt aufbringt, auch nur 20 000 Mk. jährlich ohne Vorbehalt für Verwirklichung des Gedankens einer deutschen Nationalbibliothek dargeboten hätte. Ihre vorbildliche Gabe hätte sicher die Nationalbibliothek verwirklicht, und wenn sie nach Prüfung der Ortsfrage nicht nach Leipzig, sondern nach Berlin gekommen wäre, so wäre es auch dann möglich gewesen, sie in ein bestimmtes Verhältnis zum Buchhändler-Börsenverein in Leipzig zu setzen und damit Leipzigs Position zu stärken. Aber es sollte eben Leipzig der Ort sein! Die Folge ist, daß eine „Deutsche Bücherei“ entsteht, die zwar in der deutschen Gegenwartsliteratur vollständig sein wird und den Buchhändlern als „Archiv“ gewiß ersprießliche Dienste leisten kann, die aber der Wissenschaft auf Jahre hinaus nur sehr geringen Nutzen zu bringen vermag; denn was kann man auf einer Bibliothek studieren, welche die deutschen Werke vor dem Jahre 1913 nicht oder

im günstigsten Fall nur in zufälliger Auswahl enthält und von der außerdeutschen Literatur ganz absieht? Neben dieser so beschaffenen „Deutschen Bücherei“ wird, wenn die Dinge bleiben, wie sie sind, in Berlin die Kgl. Bibliothek stehen, die alles das enthält, was jener Bücherei fehlt, aber die ein Drittel von dem entbehren muß, was jene sammelt! Das ist doch ein seltsamer Zustand, wie er eben nur in Deutschland möglich ist! Gewiß, wir werden mithelfen, auch aus diesem Zustande das Beste zu machen, was sich machen läßt — aber eine Anomalie ist er doch!

Bestehen bleiben freilich darf diese Anomalie nicht! Der „Deutschen Bücherei“ des Börsenvereins wünsche ich, daß sie ihr Ziel möglichst erreiche; aber wenn jemals, so ist jetzt der Zeitpunkt gekommen, um die Kgl. Bibliothek zur Nationalbibliothek auszugestalten — ob man ihr diesen Namen verleihen will oder nicht, ist nicht das Entscheidende!¹⁾ Einer unliebsamen und die Kgl. Bibliothek schädigenden Substitution kann nur vorgebeugt werden, wenn die Kgl. Bibliothek nun auch voll und ganz das wird, was sie größtenteils schon ist.

Hat der Sächsische Staat 5 Millionen und die Stadt Leipzig fast 4 Millionen übrig, um Leipzig mit einer „Deutschen Bücherei vom Jahre 1913 ab“ zu beschenken, so wird Preußen, welches sich noch niemals einer großen und nötigen wissenschaftlichen Aufgabe entzogen hat, doch wohl jährlich 80—90 000 Mk. aufwenden können — wenn

¹⁾ Der Name könnte wohl nur von Kaiser und Reich verliehen werden. Gleichgültig ist er nicht, aber entscheidend ist er auch nicht. Die Kgl. Bibliothek würde in bezug auf den Namen ruhig warten können, froh, daß sie die Sache hat. — Daß die Bibliotheken sich mehr als bisher gegenseitig helfen müssen, um ihre Eigenart und Besonderheit weiter auszubilden, und daß für die alten deutschen Bücher die deutsche Nationalbibliothek in den gemeinsamen Schätzen aller großen deutschen Bibliotheken, zumal in der Münchener, besteht, ist mir nicht zweifelhaft.

eine Reichsunterstützung nicht erreichbar ist —, um die Kgl. Bibliothek in den Stand zu setzen, die jährlich erscheinende deutsche Literatur vollständig zu sammeln, zu binden und zu verwalten. Die subalterne Erwägung, das fehlende Drittel würde ja nun in Leipzig gesammelt, wird hoffentlich niemand geltend machen; denn erstlich verbietet die „Deutsche Bücherei“ nach ihren Grundsätzen die Entleihung, sodann ist es ein unerträglicher Zustand, daß man das letzte Drittel der deutschen Bücherproduktion zu Studienzwecken nicht auf der großen Studien-Bibliothek Deutschlands, sondern in der Bücherei des Buchhändler-Börsenvereins aufsuchen muß. Ich habe daher die feste Zuversicht, daß die zuständigen Stellen die Kgl. Bibliothek nicht im Stiche lassen, sondern ihr die Mittel gewähren werden, die sie in den Stand setzen, ihre ideale Aufgabe, die deutsche Nationalbibliothek der Gegenwart darzustellen, bis zum letzten Punkte zu verwirklichen.

Damit allein ist es freilich nicht getan, daß es der Kgl. Bibliothek ermöglicht wird, die laufende deutsche Literatur zu erwerben. Es gilt vielmehr auch, an kostbaren alten deutschen Büchern und namentlich auch an alten deutschen Handschriften für unser Vaterland zu retten, was noch zu retten ist. Hier muß jeder Patriot eintreten, und hier können uns namentlich auch die Herren Buchhändler, Verleger und Antiquare, die größten Dienste leisten. Wer die Verhältnisse der Gegenwart kennt, weiß, welche Mittel das Ausland, namentlich Amerika, aufwendet, um sich in den Besitz seltener alter deutscher Bücher und Handschriften zu setzen und wie viele solcher Bücher uns jährlich für immer verloren gehen. Er weiß auch, wie die Preise steigen und daß es sozusagen der letzte Moment ist, in welchem auf Auktionen und sonst noch alte deutsche Schätze zum Verkauf gestellt werden. Nur noch wenige Jahre, und alles wird in festen Händen und zu einem beträchtlichen Teile der Nation auf immer verloren sein! Daß die Kgl. Biblio-

thek in der Regel die Stelle ist, wohin solche Bücher gehören, unterliegt doch wohl keinem Zweifel.¹⁾ Sie hat auch an diesem Punkte fort und fort sehr bedeutende Mittel aufgewendet, um ihre Lücken zu ergänzen, und wirklich Bedeutendes schon erreicht. Aber nur wenn alle mithelfen, wenn die Bibliothek stets rechtzeitig auf Erreichbares aufmerksam gemacht wird, wenn die Besitzer von deutschen Kostbarkeiten ihr niedrigere Preise stellen als dem Ausland — daß es öfters geschieht, bezeuge ich hier dankbarst —, wenn endlich ihre Mittel vermehrt werden und ihr Gesellschaften von Bibliophilen zur Seite treten, die ihre systematische Arbeit der Lückenergänzung hochherzig unterstützen: erst dann kann sie ihr hohes Ziel, die deutsche Nationalbibliothek zu sein, wirklich erreichen. Mögen auch die deutschen Gelehrten ihre gewichtige Stimme erheben und die Kgl. Bibliothek in ihrem Bestreben, die gesamte deutsche Literatur in ihren Räumen zu vereinigen, unterstützen!

Wenn jemals eine Bitte großen und warmen Dank für bereits Geleistetes zu ihrer Voraussetzung hat, so besteht diese Voraussetzung in reichstem Maße bei der Bitte an die zuständigen Stellen, die Kgl. Bibliothek nunmehr voll auszugestalten. Sie haben sie durch die großen Mittel, die sie ihr gewährt, und das herrliche Gebäude, das sie ihr errichtet haben, zur bestausgestatteten Bibliothek des Kontinents gemacht und ihr die Laufbahn gewiesen, die sie gehen soll. Gegenüber den Zuwendungen, durch welche sie geworden ist, was sie ist, bedarf es nur noch einer verhältnismäßig geringen Summe, damit sie das werde, was sie werden soll und muß — die deutsche Nationalbibliothek!

¹⁾ Ich sage ausdrücklich „in der Regel“; denn es gibt Fälle, in denen ich sogar Unica, die auf den Büchermarkt kommen, wenn auch schweren Herzens, München, Dresden, Stuttgart usw. überlassen würde. Von alten deutschen Handschriften gilt das in noch höherem Maße.

N a c h w o r t.

Mit Freude darf ich als Nachwort zu vorstehendem Aufsatz ein Doppeltes feststellen. Erstlich, die in ihm ausgesprochenen Wünsche, die Kgl. Bibliothek so auszugestalten, daß sie die gesamte wertvolle deutsche Bücherproduktion zu erwerben vermag, sind von der Kgl. Staatsregierung und den Parlamenten bereits im Jahre 1913 voll erfüllt worden. Die Königliche Bibliothek hat seit jenem Jahre ihre universale Aufgabe in bezug auf die deutsche Literatur voll erfüllen können. Nicht nur Preußen, sondern das ganze deutsche Volk ist daher der Preußischen Unterrichtsverwaltung zu tiefem Dank verpflichtet. Zweitens, die Deutsche Bücherei des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler hat ihre Grenzen so gezogen und sich so entwickelt, daß Befürchtungen, wie sie zunächst auftauchten und auch im vorstehenden Aufsatz ausgesprochen werden mußten, der Grund entzogen ist. Am 2. September dieses Jahres ist das ebenso stattliche wie zweckmäßige Gebäude der „Deutschen Bücherei“ feierlich eingeweiht worden, und ich schließe mich den warmen Wünschen in bezug auf das Blühen und Gedeihen der neuen Schöpfung von Herzen an. Möge die „Deutsche Bücherei“ in ihrer Eigenart auch eine deutsche Nationalbibliothek werden!

Hat die Entwicklung der Dinge den vorstehenden Aufsatz teilweise antiquiert, so durfte ich ihn doch nicht unterdrücken; denn in seiner ersten größeren Hälfte gibt er ein bleibendes Bild von den Leistungen der Kgl. Bibliothek, die selbst in dieser Kriegszeit noch immer fast die Hälfte der Friedensleistungen betragen, und die Ausführungen der zweiten Hälfte haben mit dazu beigetragen, die günstige Entwicklung für die Gegenwart herbeizuführen.

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DER KULTUR- UND WISSENSCHAFTS-
GESCHICHTE

IV

REDE, GEHALTEN BEI DER EINWEIHUNG
DER NEUEN KÖNIGLICHEN BIBLIOTHEK
AM 22. MÄRZ 1914: DIE GESCHICHTE DER
KGL. BIBLIOTHEK

Erschienen im Zentralblatt für Bibliothekswesen, 31. Jahrg., 4. Heft, 1914,
April.

Ew. Kaiserliche und Königliche Majestät!
Hochansehnliche Versammlung!

An dem hohen Tage, der eine neue Epoche in der Geschichte der Königlichen Bibliothek bedeutet, ist es mir vergönnt, Ew. Majestät begrüßen und für die gnädigen und erhebenden Worte alleruntertänigsten Dank sagen zu dürfen. Wir werden sie nicht vergessen; denn sie werden uns zur Richtschnur dienen bei unsrer Arbeit in diesem Hause. „Habemus domum“ rufen wir heute aus — in Wahrheit einen Dom der Wissenschaft, nicht nur ein Haus! —, und voll Freude blicken wir in diese wunderbare Halle. Sie umfaßt uns, und während unser Fuß auf fest gegründetem Boden steht, trägt sie uns aufwärts. Und so wie sie ist, so ist auch das Ganze! Für jedes wissenschaftliche Institut ist die Stätte, ist das Haus eine wichtige Voraussetzung der Arbeit und des Gedeihens. Aber für eine Bibliothek, und zumal für eine Zentralbibliothek, ist das Haus sehr viel mehr als eine Voraussetzung. Es ist zu einem wichtigen Teile schon die Sache selbst; denn in seiner Konstruktion und Anlage muß es für die sichere Konservierung der Bücherschätze, für ihre zweckmäßige und übersichtliche Aufstellung, und für ihre einfache und leichte wissenschaftliche Benutzung bürden. Gleichsam ein planetarisches System von zusammenwirkenden Kräften stellt ein großer Bibliotheksbetrieb dar: das Haus muß ihm Freiheit, Leichtigkeit und Sicherheit geben. Das konnte der Bau Friedrichs des Großen schon seit Jahrzehnten nicht mehr, und wir standen in bezug auf die Erfüllung unserer Pflichten unter schwerem Druck. Nun

ist die Zeit der Sorge und Not beendet! Mit Stolz erfüllt uns dieser herrliche Neubau, in welchem zu arbeiten eine Erhebung sein wird! Und mit voller Zuversicht zu seiner Fülle und Zweckmäßigkeit werden wir uns in ihm heimisch machen; denn — das darf ich sagen — was vorschauend und vorbereitend geschehen konnte, um ihn zum besten und schönsten Bibliotheksgebäude der Welt zu machen, was an Sachverständnis und an Kunstsinn, an Studium und an Hingebung nötig war, das ist hier in unermüdlicher Arbeit geleistet worden. Dank sei Ew. Kaiserlichen und Königlichen Majestät — wir wußten es vom ersten Tage an und erfahren es heute wieder, mit welcher landesväterlicher Huld und innerem Interesse Ew. Majestät über diesem großen Werke walten —; Dank der hohen Staatsregierung und den Parlamenten, daß sie die Mittel so reichlich gespendet haben, Dank Sr. Exzellenz dem Herrn Unterrichtsminister mitsamt seinen Räten für ihre unablässige Fürsorge, für ihr großzügiges Walten und ihre vorbildliche Treue im Kleinen, Dank nicht zum letzten dem großen Baumeister (v. Ihne) und der Bauverwaltung mit unserem Baurate (Adams †) für das, was sie geschaffen. Sie ergreifen heute nicht das Wort; aber in Wahrheit spricht hier der Baumeister zu uns, und wir anderen lauschen. Die nachfolgenden Geschlechter aber werden an diesem Bau lernen, wie man im 20. Jahrhundert das Erbe hoher alter Meister geschätzt und wie man es in neuer Weise fruchtbar gemacht hat! Dankbar gedenken wir aber auch am heutigen Tage des Vorgängers des Herrn Unterrichtsministers, unter dessen Fürsorge dieser Bau vor elf Jahren begonnen worden ist, und wir gedenken seines unvergeßlichen Ministerial-Direktors Althoff — Er, die „magna pars“ in allen Unternehmungen für die Wissenschaft, die um die Wende des Jahrhunderts ins Leben gerufen worden sind!

Und nun möge mir gestattet sein, einen Blick rückwärts zu werfen und in kurzen Zügen einige Hauptpunkte aus der Geschichte dieser Bibliothek zu vergegenwärtigen.

Vor 253 Jahren ist sie gegründet worden. Wir hätten also vor drei Jahren das Vierteljahrtausend ihres Bestehens feiern können. Wir haben es im Hinblick auf die heutige Feier damals unterlassen. Ein Vierteljahrtausend! Das ist eine lange Spanne Zeit, aber für eine große Bibliothek ist sie kurz. Wie viel weiter reichen die Bibliotheken in München und Wien, in Paris und Rom zurück! Schon seit zwei Jahrhunderten waren in Europa Bücher gedruckt worden, bevor hier der Große Kurfürst die erste Sammlung zum allgemeinen Besten befahl und seinen eigenen Bücherbesitz als Grundstock bestimmte. Der Große Kurfürst — die Schöpfung der Bibliothek ist ganz und gar sein eigenes Werk. An einsichtsvollen und hingebenden Helfern fehlte es dem Kurfürsten bei seinen Bemühungen für die Wissenschaft leider; aber er sorgte persönlich dafür, daß der einmal gefaßte Plan nicht in den Anfängen stecken blieb. In seinem Schlosse über der Hofapotheke wies er der Bibliothek eine Stätte an. Hier ist sie in vergrößerten Räumen mehr als ein Jahrhundert lang geblieben, obschon ein eigener Bibliotheksbau für 26 000 Taler im Lustgarten bereits vom Großen Kurfürsten begonnen worden ist, der aber stecken blieb.

Was waren die Mittel und Einkünfte, von denen die Bibliothek leben sollte? Nun, außer zahlreichen kurfürstlichen Geschenken an Büchern und vom Monarchen nach Bedarf bewilligten Summen wurde der Bibliothek der Ertrag gewisser Gebühren angewiesen. Das waren seltsame Gebühren: Wenn ein Brautpaar vom dreimaligen kirchlichen Aufgebot befreit sein wollte, wenn ein Vetter seine Cousine zu heiraten begehrte, wenn jemand für sein Kind mehr als die übliche Zahl von Paten bestellen wollte, so hatte er eine kleine Gebühr an den Staat zu bezahlen, und diese Gebühren zusammen mit einigen Gerichtsstrafgeldern bildeten den regelmäßigen Etat der Bibliothek! Weiteres gab's nicht! Die Bibliothekverwaltung hatte also das

höchste Interesse an Brautpaaren im Lande, die sich mit der Hochzeit beeilen, und an Vettern, die um jeden Preis ihre Cousine heiraten wollten! Regelmäßig war freilich auch diese Einnahme nicht, und wer bürgte, daß die Gelder richtig abgeliefert wurden? Sie schwankten bis zum Ende des 17. Jahrhundert zwischen 40 und 1100 Taler jährlich und betrugen durchschnittlich etwa 324 Taler. Im 18. Jahrhundert stiegen diese Gebühren bedeutend; denn — so erstaunlich das ist — bis zum Ende des 18. Jahrhunderts blieb diese Einrichtung in Kraft und bildete in dieser ganzen Zeit die einzige regelmäßige Einnahme der Bibliothek. Die Akademie der Wissenschaften lebte von den Kalendern, wir hier von den Unregelmäßigkeiten des Personenstandes im Lande! Aber auch diese Gelder, auf die wir ein Recht hatten, wurden uns in knappen Zeiten nicht selten teilweise entzogen, und außerdem machte die Verwaltung nolens volens „Ersparnisse“, die sie an die Königliche Kasse abgelieferte! So ging es in dem armen Brandenburg-Preußen zu, als der schwarze Adler seine Fittiche zu strecken begann, und aus solcher Dürftigkeit ist der Staat emporgestiegen!

Als der Große Kurfürst die Augen schloß, zählte die Bibliothek ungefähr 20 000 Werke und 1618 Manuskripte. Die letzteren waren des Kurfürsten Stolz. Wie er mit weit-ausschauendem Blick die Ostindische Handelsgesellschaft gegründet hatte, so lag ihm auch viel — um des Studiums und praktischer Zwecke willen — an der Erwerbung indischer, arabischer, türkischer, koptischer und namentlich chinesischer Handschriften. Für letztere besaß besonders der große Leibniz ein reges Interesse. Die Abteilung „Orientalische Handschriften“ ist seitdem und bis heute eine besondere Stärke der Königlichen Bibliothek geblieben. In bezug auf lateinische und griechische Handschriften kann sie sich mit München, Wien, Paris, Rom und London nicht messen; denn reiche Klosterbibliotheken, die sie hätte beerben können, fehlten im Lande fast ganz; aber ihre Sammlung orientali-

scher Handschriften der verschiedensten Sprachen ist ersten Ranges.

Unter dem ersten Könige Preußens wurde die große Büchersammlung des Diplomaten und Historicus Spanheim für 12 000 Taler angekauft und wurde das wichtige Gesetz zur unentgeltlichen Lieferung der Bücher an die Buchdrucker bzw. Verleger des Landes erlassen. Dieses Gesetz der Pflichtexemplare ist noch heute in Kraft und ist der Bibliothek von unschätzbarem Werte geworden. Dankbar weiß sie sich seit 200 Jahren den preußischen Verlegern verbunden und bezeugt am heutigen Tage, wie hoch sie diese Verbindung schätzt; denn über die Pflicht hinaus hat sie stets auch wirkliche Freunde und Gönner unter den deutschen Buchhändlern in Preußen und außerhalb des Landes gefunden. Mit welcher Freude und welchem Dank durften wir z. B. vor neun Jahren die Gründung der Deutschen Musiksammlung begrüßen, die sich so großartig entwickelt hat und sich noch fort und fort aus der Liberalität der Herren Verleger aufbaut. Wir bitten um die Fortsetzung des guten Verhältnisses, das der ganzen Wissenschaft zum Segen gereicht. Wir Deutsche sind stolz auf unseren Buchhändlerstand! Möge sich umgekehrt auch die Königliche Bibliothek stets der fördernden Wertschätzung der Herren Verleger erfreuen dürfen! Sie bleibt doch — mag auch Neues und Notwendiges neben ihr aufwachsen, wie jetzt in Leipzig — das dem ganzen Vaterlande, und so auch dem Buchhandel, unentbehrliche Institut!

Vom Regierungsantritt Friedrich Wilhelms I. bis zum Jahre 1770, also 57 Jahre hindurch, hat die Bibliothek nur sehr langsame Fortschritte machen können. Friedrich Wilhelm I. wollte ihr nicht helfen, und Friedrich der Große hatte 30 Jahre lang Wichtigeres zu tun, als an die Bibliothek zu denken. Heute verstehen wir aber, besser als früher, warum der rauhe Soldatenkönig sparte und sparen mußte. Für die Betroffenen war diese Kargheit freilich bitter genug.

In einer Order von 1722 heißt es: „Ich streiche die Besoldungen der Bibliothekare, und soll der Generalmajor Glasenapp 1000 Taler auf die Bibliotheksgelder jährlich bekommen.“ Das war aber nahezu die ganze Summe, welche der Bibliothek zur Verfügung stand. In den Jahren 1722 bis 1740 lebte die Bibliothek nur von den Pflichtexemplaren und von zum Glück reichlichen Geschenken. In diesen 18 Jahren durften für Ankäufe zusammen nur 122 Taler ausgegeben werden! Aber noch Schlimmeres drohte. Der praktisch gerichtete König konnte sich von dem Nutzen einer Zentralbibliothek nicht überzeugen. Er begann mit Anordnungen, die Bücher sollten an die Akademie und an praktisch-wissenschaftliche Spezialinstitute abgegeben werden. Ein Schrei des Entsetzens ertönte — freilich ein halb-unterdrückter; denn es war nicht ratsam, unter dem strengen Könige laut zu schreien. Und doch hatte er nicht so unrecht. Wenn nur die Wahl gelassen ist, entweder die wissenschaftlichen Spezialinstitute mit Handbibliotheken auszustatten oder eine Zentralbibliothek zu pflegen, so urteilte der König richtig: die Spezialbibliotheken sind nötiger. Heute wissen wir freilich, daß beides erforderlich ist, Spezialbibliotheken und neben ihnen eine große Zentralbibliothek. Heute haben wir in Berlin neben der Königlichen Bibliothek und der Universitätsbibliothek mehr als ein Dutzend großer und mehr als drei Dutzend kleinerer aber bedeutender Spezialbibliotheken. Ihre Bestände zusammen belaufen sich auf mehr als das Doppelte der Bücher der Königlichen Bibliothek (rund 4 Millionen). Aber jeder Einsichtige weiß heute auch, daß die Wissenschaft ohne eine Zentralbibliothek überhaupt nicht zu bestehen vermag — nicht zur Repräsentanz und Parade, sondern weil alle wissenschaftlichen Hauptaufgaben aus dem Spezialistentum herausführen und einen universalen Bücherbestand fordern, ferner aber weil es geschriebene und gedruckte Schätze gibt, die erst durch die Verbindung miteinander ihren wahren Wert erhalten.

Beim Regierungsantritt Friedrichs des Großen (1740) zählte die Bibliothek etwa 72 000 Bände und ca. 2000 Handschriften, im Jahre seines Todes 1786 aber mehr als das Doppelte, nämlich etwa 150 000 Bände. Diese außerordentliche Vermehrung fällt zum größten Teil in die letzten 16 Jahre seiner Regierung. Zwar hatte er seine königliche Fürsorge auch schon vorher dadurch bewährt, daß er den großen Winckelmann aus Rom im Jahre 1765 als Direktor berief — die Berufung scheiterte an finanziellen Forderungen —, aber sonst war ihm ein Menschenalter hindurch wenig zu tun möglich. Jetzt aber, seit dem Jahre 1770, kam er der Bibliothek mit großen Extrapawilligungen entgegen und bereits im Jahre 1775 begann auf seinen Befehl der Bau des prächtigen und zugleich so anmutigen Bibliotheksgebäudes am Opernplatz. Endlich erhielt die Königliche Bibliothek ein eigenes Haus. Scherzend konnte der König an Voltaire schreiben: „Ich habe eine öffentliche Bibliothek in Berlin bauen lassen; die Werke Voltaires waren bisher zu schlecht untergebracht“. Bei der Aufschrift aber für diese Bibliothek dachte er nicht an Voltaire, sondern bestimmte die Worte: „Nutrimentum spiritus“. Man hat gelächelt: die Aufschrift sei platt und das Latein fragwürdig. Allein gegen das Latein ist nichts einzuwenden, und die Devise gab dem nüchternen Geist jenes Zeitalters einen trefflichen Ausdruck. Wenn ich am heutigen Tage einen kühnen Vorschlag für die Aufschrift wagen darf, so wären es die Worte: „Veni Creator Spiritus“ oder einfach Creator Spiritus. Sie würden an das „Nutrimentum spiritus“ noch immer erinnern, aber wie eine lobende Flamme über dem Hause stehen und der tiefsten Erkenntnis und dem heißesten Wunsche Ausdruck verleihen.

Fünf Jahre (1775—1780) ist gebaut worden. Am 11. September 1780 weihte der König das vollendete Gebäude ein. Aber zwei Jahre dauerte dann der Umzug. Man hatte damals noch Zeit, und scheint sich darüber auch nicht

aufgeregt zu haben, daß noch weitere anderthalb Jahre nötig waren, bis das Publikum zugelassen werden konnte. Wir werden diesmal kürzer sein und vielleicht vom Tage des Umzugs an nur ebenso viele Wochen brauchen!

Friedrich der Große ist der zweite Stifter der Bibliothek. Bereits durch ihn wurde sie zur Höhe einer europäischen Bibliothek erhoben.

Unter seinem Nachfolger wurde endlich ein fester Jahresetat bewilligt und begann eine neue umfassende Katalogisierung. Der ausgezeichnete Buttman, der Freund Schleiermachers, hat sich um die Katalogisierung die größten Verdienste erworben. Gleich nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms III. wurden jene seltsamen Gebühren abgeschafft, von denen ich gesprochen habe. Zeitweilig (von 1798—1810) wurde die Bibliothek der Königlichen Akademie der Wissenschaften unterstellt. Diese übergab ihr dafür fast ihre ganze eigene Büchersammlung. Das Verhältnis der Bibliothek zur Akademie der Wissenschaften hat in allen den Jahren mannigfach gewechselt: zeitweise war es ein organisches; in der Regel standen sich die beiden Institute selbständig gegenüber. Seit einem Jahrhundert besteht diese letztere Ordnung, und sie scheint mir die richtige. Aber die Bibliothek muß sich der schönen Pflicht stets bewußt bleiben, in besonderer Weise der Akademie der Wissenschaften zu dienen. Nun sind wir zum ersten Male unter einem Dache vereinigt, und diese Symbiose wird gewiß beiden Teilen förderlich sein. Wir wollen aus ihr all das Gute hervorgehen lassen, was in ihr beschlossen liegt!

Es kamen die Zeiten der furchtbaren Not des Vaterlandes, der Fremdherrschaft und der Schmach. Aber mitten aus dem Elend heraus erhob der deutsche Idealismus sein Haupt und schuf aus der Not einen Chor von Tugenden. An die Spitze der Unterrichtsverwaltung trat Wilhelm v. Humboldt. Erfüllt von der Bedeutung geistiger Kräfte faßte er mit dem Plane der Stiftung der Universität Berlin

auch den Plan, das wissenschaftliche Zentralinstitut, wie er es nannte, die Bibliothek, zu heben. Schon ein Jahr nach der Niederlage von Jena setzte er es durch, daß der Etat der Bibliothek fast um das Doppelte erhöht wurde. Seitdem erfolgte eine Vermehrung des Etats nach der anderen. Und weiter: die Stiftung der Universität erwies sich als der größte Segen auch für die Bibliothek. Vorher war in den Neuanschaffungen immer noch etwas Planloses, Unsicheres. Jetzt wurde alles klar: es galt, sämtliche Disziplinen der Wissenschaft gleichmäßig zu pflegen, vor allem aber in bezug auf die deutsche Geschichte nach Vollständigkeit zu streben. Zwanzig Jahre nach Jena, nachdem der Staat wiederhergestellt und vergrößert war, betrug der Etat 26 000 Mark, war an alle Preußischen Gesandtschaften die Anweisung ergangen, im Auslande wichtige Werke zu kaufen, und war die Zahl der Bücher auf eine Viertelmillion gestiegen.

Hochansehnliche Versammlung! Noch vor 80 Jahren mußten wir mit nur 26 000 Mark haushalten, und die Zahl der Bücher betrug nur eine Viertelmillion. Heute beträgt der Etat das Fünffzigfache, nämlich etwa 1 300 000 Mark und die Zahl der Bücher, Handschriften, Karten und Musikalien ist zur Höhe von nahezu zwei Millionen angewachsen. Fürchten Sie nicht, daß ich Ihnen breit erzählen werde, wie es in den letzten zwei, drei Menschenaltern zu diesem Erfolge gekommen ist. Ich brauche es nicht; denn mit einem Satze vermag ich zu sagen, wie es geschehen ist: die Königliche Staatsregierung hat wie überall in Kunst und Wissenschaft, so auch in bezug auf die Bibliothek stetig jedes wohlmotivierte Bedürfnis anerkannt und die Mittel gewährt, um es zu befriedigen. In dieser sicheren Stetigkeit, wie auch immer die Personen wechselten, in dieser mit ernstester Prüfung gepaarten Liberalität liegt das Geheimnis des Fortschritts. Wohl dauert es manchmal ein, auch zwei Jahre, bis einem dringenden Bedürfnis Abhilfe gewährt wird; aber

im Stich gelassen hat auch das Finanzministerium uns niemals. Wenn wir heute in der herrlichen Vorhalle eine Ehrentafel stiften wollten mit den Namen derer, die sich um die Bibliothek im vergangenen Jahrhundert verdient gemacht haben, so können wir zwar einige Namen besonders unterstreichen — auch in bezug auf diesen Neubau; mit wie beredtem Munde hat ihn z. B. Mommsen, hat ihn Treitschke gefordert! —, aber eigentlich gehören sie alle auf die Ehrentafel, voran die Könige, dann die Unterrichtsminister, die Finanzminister und ihre sachkundigen Räte! Sie haben die Bibliothek in den Stand gesetzt, ihre Leistungen — und darauf kommt es doch schließlich allein an — fort und fort zu steigern. Einen Namen aber muß ich doch hier nennen, den die Bibliothek niemals vergessen darf und wird. Es ist der Name König Friedrich Wilhelms IV. Er nahm das Band persönlicher Beziehung zur Bibliothek wieder auf, das seit dem Tode Friedrichs des Großen gelockert war, und wie er die Brüder Grimm nach Berlin berufen, so war es sein eigenster Wille, die Bibliothek nach der Seite der deutschen Sprache und Literatur auszugestalten. Aus seiner Schatulle hat er große Summen bewilligt, um endlich die Hauptlücken zu ergänzen, die hier bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts bestanden. Aber die größte Steigerung des Wachstums der Bibliothek fällt doch ganz und gar in die 26 Jahre der Regierungszeit Ew. Majestät. In dieser Zeit hat sich der Etat mehr als verdreifacht und die Benutzung hat noch viel stärker zugenommen. Im vorigen Etatsjahr haben wir 630 000 Bücher zum Studium am Ort ausgereicht, noch vor 12 Jahren waren es erst 260 000. Vor 12 Jahren sandten wir an auswärtige Benutzer 17 000 Bände, im letzten Jahre aber 56 000 Bände. Fast 700 000 Bücher sind jährlich in Bewegung; rund 50 000 kommen jetzt jährlich hinzu; die Bibliothek hält ungefähr 12 000 Zeitschriften; die Zahl ihrer Beamten und Hilfsarbeiter hat bereits das zweite Hundert überschritten. Neue

zweckmäßige organische Einrichtungen sind in den letzten Jahren getroffen worden: vor allem das Auskunftsbureau der Deutschen Bibliotheken, die Gebührenordnung, die Eröffnung eines mittleren Bibliotheksdienstes, die Zulassung weiblicher Beamten u. a. Zurzeit aber stehen wir vor der Frage des größten bibliothekarischen Unternehmens, der Drucklegung des Gesamtkatalogs der Königlichen Bibliothek und der preußischen Universitätsbibliotheken, ein Unternehmen, auf dessen Durchführung wir hoffen und das der Wissenschaft ein ausgezeichnetes Hilfsmittel darbieten wird!

Hochansehnliche Versammlung! Wem unter uns sollten angesichts der stets wachsenden Bücherflut nicht schwere Bedenken und Sorgen kommen. Die Zeiten sind vorbei, da ein Leibniz sagen konnte, er könne sich kaum jemals erinnern, ein Buch in die Hand genommen zu haben, aus dem er nicht etwas gelernt hätte. Heutzutage erscheinen Hunderte und aber Hunderte von Büchern, Berichten, Abhandlungen, ja auch Zeitschriften, die wirklich nichts anderes sind als Eintagsfliegen. Die Drucklegung bedeutet heute das nicht mehr, was sie noch vor zwei Menschenaltern bedeutet hat. Um der subalternen Vollständigkeit willen schlechthin alles zu sammeln, nur weil es in deutscher Sprache gedruckt ist, kann daher nicht die Aufgabe einer deutschen Nationalbibliothek sein. Sie kann das ihr gesteckte Ziel, die deutsche Literatur vollständig zu repräsentieren, nicht ohne eine Sichtung erreichen, die freilich die höchste Umsicht und Sachkunde verlangt. Und mindestens ebenso dringlich wie die Aufgabe, die Gegenwartsliteratur ausreichend zu sammeln, ist die andere, die Lücken zu ergänzen, die noch immer namentlich in bezug auf die ältere deutsche Literatur vorhanden sind. In dieser Hinsicht habe ich die Freude, am heutigen Festtage mitteilen zu dürfen, daß sich eine Vereinigung von Freunden der Königlichen Bibliothek gebildet hat. Sie will ihr zu Bücherschätzen verhelfen, die aus den regelmäßigen Ein-

nahmen nicht erworben werden können. Bereits hat sie uns mit einer kostbaren deutschen Inkunabel beschenkt. Ich habe ferner die Freude, dankbar zweier nichtpreußischer deutscher Verleger zu gedenken, die ihren ganzen Verlag der Bibliothek darbringen, und ein bayrischer hochverdienter Antiquar hat uns mit einem herrlichen Donat-Fragment beschenkt. Aber wir wünschen nicht nur einen Verein von Freunden der Königlichen Bibliothek, sondern wollen und müssen alle unsere Benutzer zu Mitarbeitern und Freunden haben. Dankbar werden wir alle Vorschläge aus ihrer Mitte zur Verbesserung unseres Betriebes prüfen. Alle Forscher und Leser sind uns gleich willkommen. Hier gibt es wohl ein Ansehen des Buchs, aber kein Ansehen der Person!

Meine Herren! Nicht eine ungeheuere Prachtkatombke weihen wir hier ein, in der Bücher beigesetzt werden sollen, nein — eine Schatzkammer, ein Arbeitsfeld, einen Tempel der Musen und eine feste Burg der Wahrheit. Tausend Jünger der Wissenschaft werden täglich diese Stätte betreten, und friedlich und geräuschlos werden hier die heißesten Kämpfe, Seelen- und Geisteskämpfe, um die Erkenntnis der Wahrheit ausgefochten werden! Möge der schöpferische Geist der Wahrheit allen Irrtum niederzwingen und die Forscher von einer Klarheit zur anderen leiten! Möge jedem ernstesten Bemühen hier Erfolg, jeder tüchtigen Arbeit hier Frucht beschert sein! Möge es unserem deutschen Volke beschieden sein, ein führendes Volk zu bleiben auch im Reiche des Gedankens! Wie im Politischen, so auch in der Erkenntnis soll es sich zu immer festerer und tieferer Einheit zusammenfassen, geschart um Ew. Majestät, Allerhöchster ich am heutigen Tage im Namen dieser Versammlung in Ehrfurcht huldige als unserem kaiserlichen und königlichen Herrn, als dem hochherzigen Kenner und Förderer der Wissenschaft, als dem geliebten Vater des Vaterlandes!

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DEM WELTKRIEGE

I

1. OFFNER BRIEF AN HERRN PASTOR
LIC. SIEGMUND-SCHULTZE VOM 17. JANUAR 1912

2. REDE ZUR DEUTSCH-AMERIKANISCHEN
SYMPATHIEKUNDGEBUNG IM BERLINER RATHAUS
AM 11. AUGUST 1914

3. SCHREIBEN VON ELF GROSSBRITANNISCHEN
THEOLOGEN AN DEN VERFASSER
VOM 27. AUGUST 1914 IN ANLASS JENER REDE.
ANTWORT AUF DIESES SCHREIBEN VOM
10. SEPTEMBER 1914

4. „DER ABSCHIED VON DER WEISSEN WESTE“,
21. APRIL 1916

5. EINE BETRACHTUNG UND EIN GEDICHT,
INS FELD GESCHICKT

Das erste Stück erschien in den „Blättern des kirchlichen Komitees zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland“, Februar 1912; s. auch „Christliche Welt“ 1912 Nr. 9. Die folgenden drei sind in der „Internationalen Monatsschrift“ 1914, 1. Oktober, erschienen. Ich habe die Rede bei der deutsch-amerikanischen Sympathiekundgebung (11. Aug. 1914) nicht unterdrücken wollen — obgleich ihr Optimismus durch Tatsachen widerlegt erscheint —, weil es noch immer ein beträchtlicher Teil der Amerikaner ist, mit dem wir uns innerlich verbunden fühlen und weil es auch herüber und hinüber noch Unkenntnis und Mißverständnisse gibt, auf deren Beseitigung wir hoffen dürfen. Aus dem Brief an die englischen Theologen (Nr. 4) habe ich zwei kleine Satzgruppen entfernt (über den Gebrauch von Dum-Dum-Geschossen seitens der Engländer und über den Fund eines Arsensals englischer Munition in Maubeuge), weil mir ihre Richtigkeit nicht mehr verbürgt erscheint. Das fünfte Stück ist im Roten „Tag“ am 21. April 1916 erschienen. Die „Betrachtung“ war ein Beitrag für das Sammelwerk „Christbaum und Schwert, Weihnachtssbuch für Feld und Heimat“, hrsg. von F. Lahusen und M. Braun (Berlin 1915, Vaterländische Verlags- und Kunstanstalt). Das Gedicht endlich war ein Beitrag zu dem Weihnachtsgruß, den die Dozenten der Berliner Theologischen Fakultät den Berliner Theologiestudierenden ins Feld gesandt haben (1914).

1.

Brief an Herrn Pastor Lic. Siegmund-Schultze.

Berlin, den 17. Januar 1912.

Hochgeehrter Herr Pastor!

Sie sind soeben von einer Reise nach England zurückgekehrt, haben mir von ihren Eindrücken erzählt und mir den Wunsch der englischen Freunde vermittelt, ich möge mich zu der ernsten Lage äußern, in der wir uns befinden. Derselbe Wunsch ist mir auch brieflich von hochgeschätzten englischen Männern ausgedrückt worden.

Ich werde mich kurz fassen. Unser Vertrauen zu den englischen Freunden, die uns so freundlich in England aufgenommen und in Deutschland besucht haben, ist unerschüttert. Wir sind von der Aufrichtigkeit ihrer freundschaftlichen und friedlichen Gesinnungen überzeugt, wir sind ebenso überzeugt, daß sie alles getan haben und tun, was der Erhaltung guter Beziehungen förderlich ist, und daß sie die Störung dieser Beziehungen so schmerzlich empfinden wie wir. Wir wissen, daß es ein großer Kreis der besten Mitglieder der Kirchen Englands ist, der so denkt. Wir haben ihnen gegenüber keine Klagen und keine Wünsche — außer dem einen Wunsch, daß es ihnen gelingen möge, die Politik ihrer Regierung Deutschland gegenüber stärker zu beeinflussen als bisher. Gegen diese Politik richten sich unsere Beschwerden. Sie ist — das ist die fast einstimmige Meinung in Deutschland — schon seit Jahren keine freundliche, und sie ist im letzten Jahr eine feindselige geworden.

Unsere Nation — ich soll und muß mich offen aussprechen — glaubt zu bemerken, daß die englische Regierung unsere politische Existenz so beurteilt, wie sie nach dem Jahre 1866 von Frankreich beurteilt worden ist. Wie es den Franzosen unerträglich schien, daß im Herzen Europas ein einheitlicher deutscher Staat entstand, der ihnen gewachsen war, so scheint es England unerträglich zu sein, daß sich dieser Staat entsprechend seinen geistigen und materiellen Kräften entwickelt. Den Beweis dafür sehen wir darin, daß England uns auch in solchen Fragen, die wir mit andern Ländern zu verhandeln haben, Schwierigkeiten zu machen sucht und jedem anderen Staat, mit dem wir es zu tun haben, den Rücken stärkt. Wo immer unsere Politik in Spannungen und Konflikte gerät, wie sie im Gange der Dinge unvermeidlich sind und sich durch weise und friedliche Verhandlungen mehr oder weniger leicht lösen lassen, da erblicken wir England hinter unserm Gegner und sind gezwungen, die Partie mit zwei Gegenspielern zu spielen. Daraus müssen wir schließen, daß England unsere Entwicklung überhaupt mit scheelen Augen betrachtet und daß es uns unsere Fortschritte nicht gönnt — Fortschritte, die wir lediglich mit der Kraft unserer Industrie und unseres Handels gemacht haben und machen wollen. Wir müssen aber ferner konstatieren, daß sich England eine Art von Superiorität über alle Küsten, die es auf dem Erdball gibt, beilegen zu dürfen glaubt, und daß sich daher die Schwierigkeiten, die es uns macht, verdoppeln, sobald irgendeine Küste auch nur von ferne für uns in Sicht kommt. Selbst gestattet es sich jedes Küstenland und jede Insel, sei es Ägypten, sei es Cypern, sei es einen außereuropäischen Strich, sich einzuverleiben, die es nötig zu haben glaubt; aber schon in den friedlichen Eroberungen unseres Landes sieht es etwas Ungehöriges.

Bis zum vorigen Jahr konnte es indes scheinen, als sei diese Beurteilung der englischen Politik doch eine über-

triebene und nicht gerechte; allein die Vorgänge der letzten Monate haben ihr leider recht gegeben. In einer Verhandlung, die wir mit Frankreich zu führen hatten — und es lag im Interesse des Friedens Europas, daß wir sie mit Frankreich allein führten —, tauchte England hinter Frankreich auf und nahm eine Haltung uns gegenüber ein, die man nur als feindselig bezeichnen kann. Es sammelte seine Schiffe gegen uns, und es inspizierte die französische Armee an unserer Grenze, ob sie kriegsbereit sei. Man beruhigt uns heute und sagt uns, England sei trotzdem noch viele Schritte von Überfall und Krieg entfernt gewesen. Das mag sein; aber seine Politik marschierte bereits auf dieser Linie, und die nachträgliche Rede, die der englische Minister des Auswärtigen gehalten hat, hat nichts verbessert. Wir können sie bis auf weiteres ebenso wenig vergessen wie die Worte, welche der englische Botschafter am Wiener Hofe „nicht“ gesprochen hat, und wie die Sommerrede des Schatzkanzlers.

Die Situation ist klar: Wenn England den Frieden wollte, so hat seine Regierung im Sommer und Herbst einen schweren Fehler gemacht, während wir uns von jeder Provokation und unfreundlichen Gesinnung frei wissen und viel Mäßigung bewiesen haben. Auch bei uns gibt es freilich schlimme Journalisten und unbesonnene Leute; aber unsere Regierung ist England gegenüber, soviel wir zu urteilen vermögen, korrekt verfahren, und der Gedanke, daß wir England überfallen wollen, ist und bleibt so absurd, daß er einer Widerlegung nicht bedarf. Hielt aber England in seinem eigenen Interesse ein solches Verhalten für nötig, wie es im vorigen Jahr hervorgetreten ist, und hält es an dieser Meinung noch jetzt fest, so zwingt es uns, auf der Hut zu sein und den Gedanken an eine „Detente“ aufzugeben. Vereinigungen zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen haben dann auch keinen Sinn mehr; denn auf einer Eisscholle, die nach Osten getrieben wird, nach Westen zu marschieren, ist eine unnütze Anstrengung. Die Freunde dort und hier

müssen sich die Hand drücken und auseinandergehen, im Herzen die alten Gesinnungen bewahrend, deren Betätigung aber nun zwecklos geworden ist.

Ist es wirklich so weit gekommen? Einstweilen scheint es leider so. Es ist Englands Sache, uns durch Taten davon zu überzeugen, daß das, was wir im vorigen Jahre erlebt haben, eine wider bessere Absicht entstandene Episode war, aber kein Symptom, oder daß es willens sei, sein Verhältnis zu uns zu revidieren. Durch welche Mittel das geschehen kann, darüber vermag ich nichts zu sagen und kann daher auch nicht einmal Wünsche aussprechen. Das muß England selbst wissen. —

Der Gang der weltgeschichtlichen Entwicklung hat die drei germanischen Reiche England, Nordamerika und Deutschland auf großen Linien der Kultur an die Spitze der Menschheit gestellt. Diese drei Staaten haben außer ihrer Blutsverwandtschaft auch ein großes Erbe gemeinsam. Diese Gemeinsamkeit steckt ihnen die höchsten Ziele, aber verpflichtet sie auch vor dem Richterstuhl der Geschichte zu gemeinsamem und friedlichem Wirken. Mit den andern großen Staaten vermögen sie Frieden zu halten, ohne innere Freundschaft, nämlich jenen Frieden, den das wohlverstandene eigne Interesse zu schaffen vermag. Dieser Friede reicht aber unter ihnen selbst nicht aus; denn sie stehen sich zu nahe; sie sind Schwestern. Unter Schwestern aber gibt es nur den Frieden, der auf herzlicher Anerkennung, auf Freundschaft und auf edlem Wettstreit beruht; außerhalb desselben droht ihnen bittere Feindschaft und der Krieg. Somit ist jede dieser drei Nationen darauf angewiesen, der andern innerlich nahe zu treten und mit ihr friedlich zu wetteifern. Ist eine fleißiger als die andern, so müssen diese ihren Fleiß verdoppeln; ist eine erfinderischer als die andern, so müssen diese ihre Erfindungsgabe steigern; ist eine sittlich stärker und geförderter als die andern, so müssen diese ihre sittlichen Kräfte anspannen. Die Gaben sind gleich verteilt,

und andere Mittel, um nebeneinander zu bestehen, gibt es in ihrem Verhältnisse nicht. Wenn sie aber vereint und ohne Neid zusammen arbeiten, so wird jede von ihnen sich selbst aufs sicherste erhalten; sie werden das Wohl der ganzen Menschheit fördern, und niemand wird ihnen das Zepter aus der Hand nehmen! Über solche Erwägungen mögen die Klugen lächeln; aber ich bin gewiß, daß sie kein Traum sind, sondern die beste Realpolitik, und ich habe noch immer die Hoffnung — besonders auch im Hinblick auf die ausgezeichneten Gesinnungsgenossen in England —, daß diese Politik sich verwirklichen wird.

In vorzüglicher Hochschätzung

Ihr ergebenster

D. Adolf Harnack.

2.

Rede zur „Deutsch-amerikanischen Sympathiekundgebung“ (11. August 1914 im Berliner Rathaus).

Bürger und Bürgerinnen der Vereinigten Staaten, meine Damen und Herren! Es ist mir eine Freude und Ehre zugleich, an dem heutigen Tage nach der Rede unseres hochverehrten Herrn Oberbürgermeisters auch noch einige Worte an Sie richten zu dürfen.

Lassen Sie mich mit einer persönlichen Erinnerung beginnen: Vor gerade zehn Jahren war ich in den Vereinigten Staaten und habe unvergeßliche Erinnerungen dort aufgenommen. Welcher Eindruck war nun der stärkste? — Nicht der brausende Fall des Niagara, nicht die wunderbare Einfahrt in den Hafen von New York mit seinen Riesenbauten, nicht die ungeheure Weltausstellung von St. Louis in ihrer stolzen Größe, nicht die herrlichen Universitäten von Har-

vard und Columbia oder die Kongreßbibliothek in Washington — das alles sind Werke entweder der Technik oder der Natur, und die können nicht unsere tiefste Bewunderung und den tiefsten Eindruck erregen. Was war der tiefste Eindruck? Es war ein doppelter: Erstlich das große Werk der amerikanischen Nation und sodann die amerikanische Gastfreundschaft.

Das große Werk der amerikanischen Nation, das ist sie selbst! Aus den kleinsten Anfängen hat sich die amerikanische Nation seit 200 Jahren zu einer Weltnation von mehr als 100 Millionen Seelen entwickelt und einen ganzen Weltteil vom Atlantischen Ozean bis zum Stillen und von den großen Seen bis Westindien nicht nur besetzt, sondern auch zivilisiert; aber nicht nur zivilisiert — alles, was eingewandert ist, hat diese Nation mit unbeschreiblicher Kraft zusammengeschmolzen, zusammengeschmolzen zur Einheit einer großen, edlen Nation von „educated men“. Das ist in der Geschichte überhaupt noch nicht vorgekommen: Schon nach zwei oder höchstens nach drei Generationen — wer auch immer kommen mag — sind alle eingeschmolzen in den amerikanischen Körper und in den amerikanischen Geist, und dies geschieht ohne kleinliche Maßregeln, ohne Polizeigewalt: in den festen Rahmen dieses Volkes fügt sich ohne Zwang jede Eigenart willig ein, wird amerikanisch und behält doch eben ihr Eigenes. Die Welt hat solch ein Schauspiel noch nicht gesehen, aber sie sieht es immer noch fort und fort. Sie hört und sieht die Tatsache — daß jeder Einwanderer nach kurzer Zeit freudig einerseits bekennt: „Amerika ist jetzt mein Vaterland!“ und andererseits sein altes Mutterland nicht nur nicht vergißt, sondern ungestört das Band mit ihm aufrechterhält. Ja, das ist eine nationale Kraft und Freiheit zugleich, die Ihnen nicht so leicht jemand nachmacht! Aber weiter: zu diesen, die zu Ihnen gewandert sind, gehören Millionen von Deutschen, ein paar Millionen! Seit mehr als 100 Jahren — wo soll ich anfangen von ihnen zu erzählen —

seit den Tagen von Steuben und von Karl Schurz — aber, wie soll ich Namen nennen? — sie wurden alle aufgenommen als Brüder, haben ihr Bestes gebracht und haben ihr Bestes nicht verloren. Mehr kann ich nicht sagen. Und weiter, was ist denn das für ein Geist, der sie erfaßt hat? Jedem einzelnen hat er äußerlich und innerlich seinen Stempel aufgedrückt. Nun, über diesen Geist werde ich nachher noch ein paar Worte reden. Jetzt will ich nur sagen: es ist der Geist des bürgerlichen Mutes und der bürgerlichen Freiheit! Und aus dieser Einheit nun trat mir bei meiner Anwesenheit eine einheitliche ungeheure Arbeitsleistung entgegen als das Werk dieser Nation. Bei dieser Leistung ist jeder einzelne beteiligt; es ist eine Arbeitsleistung in Landwirtschaft, in Technik und — wir wissen es an den deutschen Universitäten seit mehreren Jahrzehnten — eine außerordentliche Leistung auch in der Wissenschaft. Und diese Arbeitsleistung wird geübt in einer Mischung, wie wir sie in Europa auch nicht haben, nämlich in einer Mischung von guter alter Erbweisheit, die aus der Geschichte Europas mitgebracht worden ist, und einem jugendlichen Mute, fast möchte ich sagen: einem kindlichen Sinn. Dieses beides verbunden, diese Umsicht und zugleich dieser Jugendmut, der mir überall entgegengetreten ist und der dem amerikanischen Werk den Stempel aufgedrückt hat, ist, was ich bewundert habe.

Und das zweite war die amerikanische Gastfreundschaft — „hospitality“! Wie ein warmer Luftstrom umgab mich und meine Freunde überall diese Gastfreundschaft. Wo wir standen und gingen, da atmeten wir die Luft dieser Freundschaft. Ja, fast machte sie uns willenlos, weil sie uns jeden Plan und jede Sorge von vornherein wegnahm. Wie Postpakete der Freundschaft wurden wir von Ort zu Ort, von einem Ort zum andern geschickt, wie gute Freunde, als hätten wir uns stets gekannt. Nun, das war ein Erlebnis, für welches alle — und wer hätte es nicht erlebt von uns Deut-

schen, der herübergekommen ist — stets dankbar sein werden. Das ist unvergessen! Aber so schön und groß das war, Ihre Nation hat der unserigen noch etwas Unvergeßlicheres geleistet. In jenen schrecklichen Tagen des Jahres 1870, als soundso viele Deutsche in dem unglücklichen Paris eingeschlossen waren, da hat der amerikanische Botschafter die Sorge für dieselben übernommen. Und was Amerika damals getan hat, das tut es heute wieder an allen unseren Mitbürgern, die, leider in Feindesland vom Kriege überrascht, dort abgeschlossen sind. Sie sind der Sorge des amerikanischen Botschafters übergeben, und wir wissen ganz genau, wie wenn es schon geschehen wäre, diese Sorge wird die treueste und beste sein. Das, meine Freunde, heißt ein Freundschaftsdienst, der nicht konventionell ist, sondern das sind Freundschaftsdienste, wie es im Katechismus heißt: „Gib uns unser täglich Brot und gute Freunde.“ Die gehören zusammen.

Nun aber die Frage zu beantworten, warum Sie unsere guten Freunde sind, da müssen wir etwas nachdenken, denn die Antwort, die wir vielleicht noch vor wenigen Tagen gegeben hätten: Sie sind unsere guten Freunde als unsere Blutsverwandten — die Antwort zieht leider nicht mehr. Das ist vorbei! Gebe Gott, daß man das in späteren Tagen einmal wieder wird sagen können, aber in einem Falle, der unsere Herzen soeben aufgerissen hat, hat es sich bewiesen, daß Blut nicht dicker ist als Wasser. Aber, wo ist denn der tiefe Grund dieser Freundschaft? Liegt er in dem, was ich angedeutet habe, daß wir so viele Landsleute drüben haben, daß sie so freundlich aufgenommen worden sind, daß sie für den Aufbau des Körpers und des Geistes Amerikas viel getan haben, oder daß wir hier so viele Amerikaner als Freunde sehen? Das ist gewiß auch eine wichtige Sache, aber nicht der letzte Grund.

Meine Damen und Herren! Wo es sich um ein starkes, felsenfestes Verhältnis handelt, da ist immer das Tiefste im

Spiel. Und was hier im Spiel ist, nun, das zeigt uns in diesem Augenblicke die Geschichte und schreibt es mit ehernen Griffeln vor unsere Augen: weil wir einen gemeinsamen Geist haben, der bis in die Tiefe unseres Herzens dringt. Ja, weil wir einen gemeinsamen Geist haben, der bis in die Tiefe unseres Herzens dringt, darum sind wir Freunde! Und was ist das für ein Geist? Nun das ist der Geist der tiefen religiösen und sittlichen Kultur, die wir in einer Reihe von Jahrhunderten erlebt haben und von der aus dieser amerikanische kräftige Schößling aufgeblüht ist.

Zu dieser Kultur gehören drei Dinge, oder besser, sie beruht auf drei Pfeilern. Der eine Pfeiler ist die Anerkennung des unendlichen Wertes jeder Menschenseele, daher die Anerkennung der Persönlichkeit und der Individualität. Diese sind geachtet, gepflegt und gewollt. Das ist der eine Punkt unserer Kultur. Und der zweite Punkt ist die Anerkennung der Pflicht, dieses eben genannte teure Leben für jedes große Ideal: „Gott, Freiheit, Vaterland“ stets aufs Spiel zu setzen. So teuer das Leben von uns, Amerikanern und Deutschen, geschätzt wird, das Leben, das Menschenleben, so sicher geben wir es willig und freudig hin, sobald eine hohe Sache es verlangt. Und der dritte Pfeiler ist der Respekt vor dem Recht und dazu die Fähigkeit zu kraftvoller Organisation auf allen Linien und in allen Gemeinschaften. Aber nun steigt gegenüber der Kultur auf diesen drei Pfeilern: Persönlichkeit, Pflicht alles zu opfern für Ideale, Recht und Organisation — nun steigt neben dieser Kultur eine andere Kultur vor meinem Blicke auf, eine Kultur der Horde, die patriarchalisch regiert wird, des Haufens, der von Despoten zusammengescharrt und zusammengehalten wird, die byzantinische — ich muß weit ausholen — mongolisch-moskowitzische Kultur.

Das war auch einmal eine Kultur; aber es ist schon lange her. Diese Kultur hat schon das Licht des 18. Jahrhunderts nicht vertragen können, noch weniger das Licht des 19. Jahr-

hunderts, und nun bricht sie im 20. Jahrhundert aus und bedroht uns — diese unorganisierte Masse, diese Masse Asiens —, wie die Wüste mit ihrem Sande will sie unsere Saatflächen überschütten. Das wissen wir. Wir erfahren es eben. Das wissen auch die Amerikaner, denn es muß jeder wissen, der auf dem Boden unserer Kultur steht und mit scharfem Blick die Gegenwart betrachtet, auch sie wissen, daß es gilt: „Völker Europas, wahret eure heiligsten Güter!“

Diese unsere Kultur, der Hauptschatz der Menschheit, war vornehmlich drei Völkern, ja, ihnen fast allein, anvertraut: Uns, den Amerikanern und — den Engländern! Weiter sage ich nichts. Ich verhülle mein Haupt! Zwei sind noch da, um so fester müssen sie zusammenstehen, wo es sich um die Fahne dieser Kultur handelt. Es geht ums Ganze, um unsere geistige Existenz, und die Amerikaner werden wissen, daß dies auch ihre Existenz ist. Wir haben eine gemeinsame Kultur und eine gemeinsame Pflicht, sie zu verteidigen!

Euch aber, amerikanische Bürger und Bürgerinnen, geben wir das heilige Gelöbnis, daß wir unser Gut und Blut bis zum letzten Tropfen für diese Kultur einsetzen werden. Soll ich euch noch sagen, indem ich dieses Gelöbnis abgelegt habe, daß wir euch, wie es der Oberbürgermeister in so treuen Worten versichert hat, hier auf unserem Boden selbstverständlich schützen und fördern und für euch alles tun werden? Wenn wir das Größere versprochen haben, werdet ihr sicher sein, daß wir diese Lappalien besorgen werden.

Aber ihr, meine lieben Landsleute, Männer und Frauen, wir alle erinnern uns täglich und so auch jetzt in dieser Stunde daran, was uns jetzt umgibt! Es ist eine tiefernte, aber eine herrliche Zeit. Was durften wir in den letzten Tagen erleben: keiner unter uns steht mehr als blasierter oder kritischer Zuschauer neben dem wirklichen Leben, sondern ein jeder steht in dem Leben, und zwar in dem höheren Leben. Mitten drin! Gott hat uns mit einem Male aus der Misere

des Tages heraufgebracht auf eine Höhe, auf der wir noch nie innerlich gestanden haben. Aber überall, wo Leben ausbricht, höheres oder überhaupt Leben, wo es eine Lust wird zu leben, da ist das Leben vom Tode rings umgeben, wie bei jeder Geburt, wenn etwas Neues zutage tritt, und ebenso, wenn das Teuerste behauptet werden soll — da steht der Tod dicht beim Leben. Aber wir wissen auch: wenn in dieser Weise Leben und Tod sich miteinander verschlingen, das höchste Leben und der leibliche Tod, da hört jede Todesfurcht auf. In dieser Verschlingung gibt es nur Leben, und lebendig geht man in den Tod und durch den Tod. Da fällt mir ein altes Lied ein, es ist das gewaltige Siegeslied unserer Väter; es handelt von unserem Herrn; aber wir sterben mit ihm und wiederum, wir leben mit ihm:

„Es war ein wunderbarer Krieg,
Da Tod und Leben rungen,
Das Leben, das behielt den Sieg,
Es hat den Tod verschlungen.
Die Schrift hat verkündet das,
Wie ein Tod da den andern fraß,
Ein Spott aus dem Tod ist worden!“

Der Tod, der freiwillig dargebracht wird, er tötet den großen Tod und sichert das höhere Leben. Er macht frei: so spricht Luther!

Lassen Sie mich zum Schluß hier noch eines sagen: Vor uns allen steht in ernsten Stunden ein Bild, und darunter stehen die schlichten Worte: „Er ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz!“ Nun, das große Gehorchen hat auch für uns erst recht begonnen, das große Gehorchen, um deswillen uns so oft in früheren Tagen unsere Nachbarnationen verspottet haben: „sehet! das sind die gehorsamen Deutschen, die Männer, die alles auf Kommando und so gehorsam genau machen!“ Nun werden sie sehen, daß dieses große Gehorchen nicht nur Zucht war und ist, sondern auch Wille! Sie werden sehen, daß dieses große Gehorchen nicht Kleinlichkeit und Tod ist, sondern Kraft und Leben.

Vom Osten — ich sage es noch einmal — zieht der Sand der Wüste an uns heran, von Westen werden wir von alten Feinden und ungetreuen Freunden bekämpft. Wann wird einmal der Deutsche wieder beten und bekennen können:

„Gottes ist der Orient,
Gottes ist der Okzident,
Nord- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.“

Wir wollen hoffen, daß Gott uns die Kraft gibt, daß wir dieses Wort nicht nur für uns, sondern für ganz Europa wieder wahr machen können.

Bis dahin aber, da wir jetzt alle Brunnen unseres höheren Lebens und unserer Existenz bedroht sehen, rufen wir:

„Vater schütze alle Brunnen
Und bewahr' uns vor den Hunnen!“

3.

Ein Schreiben von elf englischen Theologen.

London, 27. 8. 14.

Professor Harnack.

Honoured Sir,

We, the undersigned, a group of theologians who owe more than we can express to you personally and to the great host of German teachers and leaders of thought, have noticed with pain a report of a speech recently delivered by you, in which you are said to have described the conduct of Great Britain in the present war as that of a traitor to civilisation.

We are quite sure that you could never have been betrayed into such a statement if you had been acquainted with the real motives which actuate the British nation in the present crisis.

Permit us, in the interests of a better understanding now and subsequently, to state to you the grounds on which we, whose obligations to Germany, personal and professional, are simply incalculable, have felt

it our duty to support the British Government in its declaration of war against the land and people we love so well.

We are not actuated by any preference for France over Germany: still less by any preference for Russia over Germany. The preference lies entirely the other way. Next to the peoples that speak the English tongue, there is no people in the world that stands so high in our affection and admiration as the people of Germany. Several of us have studied in German universities. Many of us have enjoyed warm personal friendship with your fellow-countrymen. All of us owe an immeasurable debt to German theology, philosophy and literature. Our sympathies are in matters of the spirit so largely German that nothing but the very strongest reasons could ever lead us to contemplate the possibility of hostile relations between Great Britain and Germany.

Nor have we the remotest sympathy with any desire to isolate Germany, or to restrict her legitimate expansion, commercial and colonial. We have borne resolute witness against the endeavour made by foes of Germany to foment anti-German suspicion and illwill in the minds of our fellow-countrymen.

But we recognise that all hopes of settled peace between the nations and indeed of any civilised relations between the nations, rest on the maintenance inviolate of the sanctity of treaty obligations. We can never hope to put law for war if solemn international compacts can be torn up at the will of any Power involved. These obligations are felt by us to be the more stringently binding in the case of guaranteed neutrality. For the steady extension of neutralisation appears to us to be one of the surest ways of the progressive elimination of war from the face of the earth. All these considerations take on a more imperative cogency when the treaty rights of a small people are threatened by a great World-Power. We therefore believe that when Germany refused to respect the neutrality of Belgium, which she herself had guaranteed, Great Britain had no option, either in international law or in Christian ethics, but to defend the people of Belgium. The Imperial Chancellor of Germany has himself admitted, on August 4th, that the protest of the Luxembourg and Belgian Governments was "just", and that Germany was doing "wrong" and acting "contrary to the dictates of international law". His only excuse was "necessity", — which recalls our Milton's phrase, "necessity, the tyrant's plea". It has cost us all the deepest pain to find the Germany which we love so intensely committing this act of lawless aggression on a weak people, and a Christian nation becoming a mere army with army ethics. We loathe war of any kind. A war with Germany cuts us to the very quick. But we sincerely be-

lieve that Great Britain in this conflict is fighting for conscience, justice, Europe, Humanity and lasting peace.

This conviction is deepened by the antecedents of the present unhappy war. In allowing her ally Austria to dictate terms to Serbia which were quite incompatible with the independence of that little State, Germany gave proof of her disregard for the rights of smaller States. A similar disregard for the sovereign rights of greater States was shown in the demand that Russia should demobilize her forces. It was quite open to Germany to have answered Russia's mobilization with a counter-mobilization without resorting to war. Many other nations have mobilized to defend their frontiers without declaring war. Alike indirectly in regard to Serbia and directly in regard to Russia, Germany was indisputably the aggressor. And this policy of lawless aggression became more nakedly manifest in the invasion of Belgium. Great Britain is not bound by any treaty rights to defend either Serbia or Russia. But she is bound by the most sacred obligations to defend Belgium, obligations which France undertook to observe. We have been grieved to the heart to see in the successive acts of German policy a disregard of the liberties of States, small or great, which is the very negation of civilisation. It is not our country that has incurred the odium of being a traitor to civilisation or to the conscience of Humanity.

Doubtless you read the facts of the situation quite differently. You may think us entirely mistaken. But we desire to assure you, as fellow-Christians and fellow-theologians, that our motives are not open to the charge which has been made.

We have been moved to approach you on this matter by our deep reverence for you and our high appreciation of the great services you have rendered to Christendom in general. We trust that you will receive what we have said in the spirit which it was sent.

We have the honour to be,
Yours very sincerely,

P. J. Forsyth.

M. A., D. D., Aberdeen University. Principal of Hackney College (Divinity School: University of London).

Herbert T. Andrews.

B. A. Oxon. Professor of New Testament, Exegesis, Introduction and Criticism. New College, London (Divinity School: University of London).

J. Herbert Darlow.

M. A. Cambridge. Literary Superintendent of the British and Foreign Bible Society.

James R. Gillies.

M. A. Edinburgh. Moderator of the Presbyterian Church of England. Pastor of Hampstead Presbyterian Church, London.

R. Macleod.

Pastor of Frognal Presbyterian Church, London.

W. M. Macphail.

M. A. Glasgow. General Secretary of the Presbyterian Church of England.

Richard Roberts.

Pastor of Crouch Hill Presbyterian Church, London.

H. H. Scullard.

M. A. Cambridge, M. A., D. D., London. Professor of Ecclesiastical History, Christian Ethics, and the History of Religions in New College (Divinity School: University of London).

Alex Ramsay.

M. A., B. D. Pastor of the Highgate Presbyterian Church, London.

W. B. Selbie.

M. A., D. D. Principal of Mansfield College, Oxford. Chairman of the Congregational Union of England and Wales.

J. Herbert Stead.

M. A. Glasgow. Warden of the Robert Browning Settlement, London.

Meine Antwort auf den vorstehenden Brief.

Berlin, den 10. September 1914.

Sehr geehrte Herren!

Die Worte: „Das Verhalten Großbritanniens ist das eines Verräters an der Zivilisation“ habe ich nicht gebraucht, aber sie geben mein Urteil über dieses Verhalten richtig wieder. Der betreffende Satz in meiner Rede lautet: „Unsere Kultur, der Hauptschatz der Menschheit, war vornehmlich drei Völkern, ja ihnen fast allein, anvertraut: Uns, den Amerikanern und — den Engländern. Weiter sage ich nichts. Ich verhülle mein Haupt.“ Zu meinem tiefen Schmerze muß ich auch nach Ihrem Schreiben dieses Urteil aufrechterhalten.

Sie behaupten, England habe lediglich zur Verteidigung der kleinen Nationen Serbien und Belgien und zum Schutze eines internationalen Vertrages das Schwert gezogen und ziehen müssen. Ich sehe in dieser Behauptung zum mindesten eine furchtbare Selbsttäuschung.

Was Serbien anlangt, so steht es fest, daß seine Regierung an dem fluchwürdigen Verbrechen von Serajewo

nicht unbeteiligt war, und es steht ferner fest, daß es seit Jahren mit Unterstützung Rußlands die österreichischen Südslawen mit den verwerflichsten Mitteln zu revolutionieren versucht hat. Wenn ihm endlich Österreich ein hartes Ultimatum stellte, ohne doch seinen territorialen Bestand anzugreifen, so war es Pflicht jeder zivilisierten Nation, also auch Englands, dies geschehen zu lassen; denn Österreichs Kaiserhaus, Österreichs Ehre und Österreichs Existenz waren angegriffen. Ließ es Serbien gewähren, so bedeutete das die Herrschaft Rußlands in der östlichen Hälfte des Balkans; denn Serbien ist nichts anderes als eine russische Satrapie, und der von Rußland betriebene Balkanbund richtete sich ausschließlich gegen Österreich. In England ist das genau so bekannt wie bei uns in Deutschland. Wenn Sie, sehr geehrte Herren, trotzdem zu urteilen wagen, es handle sich in diesem Falle lediglich darum, daß man die Selbständigkeit eines kleinen Staates gegen einen großen schützen müsse, so fällt es mir schwer, an Ihre bona fides zu glauben. Nicht um das kleine Serbien handelt es sich, sondern um den Lebenskampf Österreichs und der westlichen Kultur gegen den Panslawismus. Serbien ist doch nur ein vorgeschobener Posten Rußlands, und diesem Staat gegenüber ist Serbiens „Souveränität“ weniger als ein Schatten; sie kann also von England nicht verteidigt werden, da sie in Wahrheit gar nicht mehr vorhanden ist. Dazu hat sich Serbien durch den feigsten Mord, den die Weltgeschichte kennt, aus der Reihe der Staaten ausgestrichen, mit denen man auf dem Fuße der Gleichheit verkehrt. Was würde England getan haben, wenn der Prinz von Wales von Emissären eines feindlichen Kleinstaats, der fort und fort die Iren revolutioniert hätte, meuchlings erschossen worden wäre? Würde es ein milderes Ultimatum gestellt haben als Österreich? Aber von dem allen sagen Sie in Ihrem Schreiben nichts, sondern wollen statt der furchtbaren Situation, in die Serbien und Rußland Österreich gebracht haben, nur die Nöte eines bedrängten Klein-

staates sehen, dem man zu Hilfe kommen müsse! So zu urteilen, ist nicht mehr Blindheit, ja es wäre ein himmelschreiendes Verbrechen, wüßte man nicht, daß für Großbritannien Lebensfragen anderer Großmächte überhaupt nicht existieren, weil es nur seine eigenen Lebensfragen und die solcher Kleinstaaten gelten läßt, deren Bestand für Großbritannien wertvoll ist.

Im Grunde ist Ihnen natürlich Serbien ganz so gleichgültig wie uns, ja auch Österreich ist Ihnen gleichgültig, und Sie sehen ein, daß Österreich ein Recht dazu hatte, Serbien zu strafen. Aber weil Deutschland getroffen werden sollte, das hinter Österreich steht, darum ist Serbien der schuldlose Kleinstaat, der geschont werden muß! Was ist nun die Folge? Großbritannien geht mit Rußland gegen Deutschland! Was bedeutet das? Das bedeutet: Großbritannien reißt den Damm ein, der Westeuropa und seine Kultur vor dem Wüstensande der asiatischen Unkultur Rußlands und des Panslawismus geschützt hat. Nun müssen wir Deutsche ihn mit unsern Leibern ersetzen. Wir werden es unter Strömen von Blut tun und durchhalten. Wir müssen durchhalten; denn wir verteidigen die Arbeit von anderthalb Jahrtausenden für ganz Europa und auch für Großbritannien! Aber der Tag, da Großbritannien den Damm zerriß, kann niemals in der Weltgeschichte vergessen werden. Und ihr Urteil wird lauten: An dem Tage, da sich die russisch-asiatische Macht auf die Kultur Westeuropas stürzte, erklärte Großbritannien, es müsse mit Rußland gehen, weil — „die Souveränität des Mörderstaates Serbien verletzt sei“!

Doch nein — die Verteidigung der Souveränität Serbiens ist nach Ihrem Schreiben nicht der erste, sondern nur der zweite Grund der Kriegserklärung Großbritanniens gegen uns. Der erste Grund ist die Verletzung der Neutralität Belgiens durch uns: „Deutschland hat einen durch ihn selbst garantierten Vertrag gebrochen.“ Soll ich Sie erinnern, wie Großbritannien mit Verträgen und feierlichen

Versprechungen umgesprungen ist? Wie steht es z. B. mit Ägypten?

Aber davon abgesehen — Sie haben in Ihrem Schreiben wiederum die Hauptsache unterschlagen. Wir haben Belgien nicht den Krieg angekündigt, sondern wir haben erklärt: Da uns Rußland und Frankreich zwingen, einen Krieg mit zwei Fronten zu führen (190 Millionen gegen 68 Millionen), so müssen wir zusammenbrechen, wenn wir unseren Aufmarsch nicht durch Belgien nehmen können; wir werden das tun, aber wir werden uns vor jeder Schädigung Belgiens sorgfältig hüten und jeden Schaden ersetzen. Hand aufs Herz! Hätte Großbritannien, wenn es in unserer Lage gewesen wäre, auch nur einen Augenblick gezögert, es anders zu machen? Und — hätte Großbritannien das Schwert für uns gezogen, wenn Frankreich die Neutralität Belgiens durch einen Durchmarsch verletzt hätte? Sie wissen ganz genau, daß Sie beide Fragen verneinen müssen!

Unser Reichskanzler hat mit der ihm eigenen skrupulösen Gewissenhaftigkeit erklärt, ein gewisses Unrecht unsrerseits liege hier vor. Ich vermag ihm in diesem Urteil nicht zu folgen und kann auch nicht einmal ein formelles Unrecht anerkennen; denn wir waren in einer Lage, in der es überhaupt Formalien nicht mehr gibt, sondern nur noch sittliche Pflichten. Als David in höchster Not die Schaubrote vom Tische des Herrn nahm, war er ganz und gar im Rechte; denn der Buchstabe des Gesetzes existierte in diesem Moment nicht mehr. Das ist Ihnen so gut bekannt wie mir: Es gibt ein Notrecht, das Eisen bricht, wieviel mehr einen Vertrag! Würdigen Sie unsere Lage! Weisen Sie mir nach, daß Deutschland sich frivol ein Notrecht konstruiert hat, weisen Sie es mir nach in der Stunde, da Ihr Land noch zu unseren Feinden hinzugetreten ist und wir gegen die halbe Welt zu kämpfen haben! Sie können das nicht; Sie konnten das auch am 4. August nicht, und dennoch haben Sie diesen elendesten aller Vorwände sich ge-

nommen — weil Sie uns vernichten wollten. Nach Ihrem Briefe, meine Herren, muß ich annehmen, daß Sie zwar persönlich diese Absicht weit von sich weisen; aber glauben Sie selbst und wollen Sie mir wirklich einbilden, Ihre Staatsmänner hätten uns den Krieg erklärt, nur weil wir durch Belgien durchzumarschieren entschlossen waren? Für so töricht und frivol können Sie Ihre Staatsmänner nicht halten!

Aber ich bin noch nicht am Ende. Nicht wir sind es gewesen, die die Neutralität Belgiens zuerst verletzt haben. Belgien, wie wir befürchten mußten und wie wir jetzt, durch Tatsachen belehrt, immer deutlicher sehen, war schon längst mit Frankreich im Bunde und — mit Ihnen. Frankreichs Flieger schwebten über Belgien, bevor wir einmarschierten, Abmachungen mit Frankreich haben stattgefunden. Verabredungen auch mit Ihnen liegen heute aller Welt vor; denn der Kreis der Beweise ist geschlossen und das betrügerische Spiel Großbritanniens ist aufgedeckt. Sie haben Belgien zum Kriege gegen uns ermutigt und verpflichtet, und daher fällt auf Ihr Haupt die furchtbare Verantwortung für all das Elend, das dieses arme Land getroffen hat. Wäre es nach uns gegangen, so wäre keinem Belgier auch nur ein Haar gekrümmt worden!

Wenn nun sowohl Serbien als Belgien nur nichtige Vorwände sind für die Kriegserklärung Großbritanniens gegen uns, so bleibt schlechterdings kein anderer Grund für diese Kriegserklärung übrig als die Absicht Ihrer Staatsmänner, uns zu vernichten oder doch so zu schwächen, daß Großbritannien allein auf der See und in allen fernen Weltteilen regiert. Diese Absicht leugnen Sie für Ihre Person und ich muß Ihren Worten Glauben schenken. Aber leugnen Sie sie auch für Ihre Regierung? Das können Sie nicht; denn offen liegt zutage — wenn Großbritannien sich entschlossen hat, der großen Koalition Rußlands und des von Rußland regierten Frankreichs beizutreten, wenn es alle Gegensätze, die

zwischen ihm und Rußland bestehen, beiseite setzt, wenn es nicht nur die Horden der Russen auf uns hetzt, sondern auch skrupellos die Japaner, „die gelbe Gefahr“ über uns und Europa heraufbeschwört, wenn es also seine Pflichten gegen die europäische Kultur ins Meer versenkt — so gibt es dafür nur eine Erklärung und ein Motiv: England glaubt, die Stunde sei gekommen, uns zu vernichten? Warum will es uns vernichten? Weil es unsere Kraft, unseren Fleiß, unsere Blüte nicht dulden will! Eine andere Erklärung gibt es nicht!

Wir und Großbritannien im Bunde mit Amerika konnten die Geschichte der Menschheit in friedlichem Verein auf eine höhere Stufe heben und in Frieden die Welt leiten, jedem das Seine lassend. Wir Deutschen kannten und kennen kein höheres Ideal als dieses. Um es durchzuführen, haben unser Kaiser und unser Volk während 43 Jahren viele Opfer gebracht. Entsprechend der Entwicklung unserer Kraft konnten wir mehr beanspruchen, als was wir in der Welt an Land besitzen. Wir haben niemals daran gedacht, diese Ansprüche mit Gewaltmitteln durchzusetzen. Die Kraft unseres Volkes sollte sich in seinem Fleiße bewähren und in den friedlichen Früchten dieses Fleißes. Selbst das hat uns Großbritannien nicht gegönnt; es war neidisch auf unsere Kräfte, neidisch auf unsere Flotte, neidisch auf unsere Industrie und unsern Handel, und der Neid ist die Wurzel alles Übels. Er hat Großbritannien in diesen furchtbarsten Krieg, den die Weltgeschichte kennt, getrieben, dessen Ende unabsehbar ist. Was sollen Sie nun tun, meine Herren, wenn Ihnen die Augen aufgegangen sind über die Politik Ihres Vaterlandes? Ich vermag Ihnen im Namen unserer christlichen Kultur, die Ihre Regierung freventlich aufs Spiel gesetzt hat, nur den einen Rat zu erteilen, Ihr Gewissen ferner nicht mit Serbien und Belgien, die Sie schützen müßten, zu beschwichtigen, sondern umzukehren und Ihrer Regierung in die Zügel zu fallen. Vielleicht ist es noch

nicht zu spät. Was uns Deutsche aber betrifft, so ist uns unser Weg sicher vorgezeichnet, nicht aber unser Geschick. Fallen wir, was Gott und unser starker Arm verhüten mögen, so sinkt mit uns alle höhere Kultur in unserem Weltteil ins Grab, zu deren Wächter wir berufen waren; denn weder mit Rußland noch gegen Rußland wird Großbritannien sie in Europa mehr aufrecht erhalten können. Siegen wir — und der Sieg ist uns mehr als eine bloße Hoffnung —, so werden wir uns ebenso wie bisher für die höhere Kultur, für die Wissenschaft und für den Frieden Europas verantwortlich fühlen und den Gedanken weit von uns weisen, eine Hegemonie in Europa aufzurichten zu wollen. Wir werden zu jedem stehen, der mit uns in brüderlichem Verein ein friedliches Europa schaffen und erhalten will.

Für die Fortsetzung Ihrer freundlichen Gesinnung gegen mich bin ich Ihnen persönlich dankbar. Ich werde auch ohne Not kein Band zerreißen, das mich mit den aufrichtigen Christen und mit der Wissenschaft Ihres Landes verbindet. Aber zurzeit hat diese Verbindung für mich gar keinen Wert.

Prof. von Harnack.

Postskriptum: Einen Kampf, der Ihnen Ehre macht, können Sie schon jetzt führen. Als vierte Großmacht hat sich gegen Deutschland die internationale Lügenpresse erhoben, überschüttet die Welt mit Lügen gegen unser herrliches und sittenstrenges Heer und verleumdet alles, was deutsch ist. Man hat uns fast alle Möglichkeiten abgeschnitten, uns gegen dieses „Tier aus dem Abgrund“ zu verteidigen. Glauben Sie seinen Lügen nicht und verbreiten Sie die Wahrheit über uns! Wir sind auch heute nicht anders, als Carlyle uns Ihnen geschildert hat.

Harnack.

4.

„Der Abschied von der weißen Weste.“

In einem Artikel des „Tags“ (13. April) hat Freiherr v. Zedlitz und Neukirch unter der obenstehenden Aufschrift Ausführungen veröffentlicht, die nicht unwidersprochen bleiben dürfen; denn entweder werden sie schwere Verwirrungen hervorrufen oder, im schlimmeren Fall, uns nötigen, mit der weißen Weste auch dem guten Gewissen den Abschied zu geben.

Die „weiße Weste“ nennt Freiherr v. Zedlitz die Rücksicht auf die zukünftige Prüfung der Geschichte bei unseren politischen und militärischen Entschlüssen. Solche Rücksicht sei eine „deutsche Spezialität“, wie die Sentimentalität, und dazu noch eine „Erfindung der neueren Zeit“. England habe sich niemals um die „weiße Weste“ gekümmert, aber auch Friedrich der Große und Bismarck hätten sich jeden Ratgeber verboten, der, von des Gedankens Blässe angekränkt, sie auf die zukünftige Zensur der Geschichte hingewiesen hätte und ihnen damit in den Arm gefallen wäre; besonders lehrreich sei in dieser Hinsicht Bismarcks Forderung der Beschießung von Paris. In der Gegenwart aber rege sich bei der „Gewalttätigkeit“ des Weltkrieges die Rücksicht auf die „weiße Weste“ in unserm Vaterlande — bei unseren Feinden sei nichts davon zu spüren — stärker als jemals; Männer, die von aller Sentimentalität frei sind, werden von der Sorge ergriffen, ob sich die starken Waffen, die wir führen und mit denen wir Frauen und Kinder in das Verderben hineinziehen, vor dem Richterspruch der Geschichte rechtfertigen lassen. Eben diese Sorge aber rufe umgekehrt in solchen Kreisen, „bei denen der vaterländische Sinn besonders stark ausgeprägt ist“, schwere Bedenken hervor; denn sie müssen mit Recht befürchten, daß die siegreiche Durchführung des Krieges bei solcher Stimmung

Schaden leiden könne. Nun aber sei durch den Haushaltsausschuß des Reichstags am 30. März und durch die Reichstagssitzungen, die da folgten, das erlösende Wort gesprochen worden; die große Rede des Reichskanzlers habe Klarheit geschafft, und von Westarp bis Scheidemann sei jetzt alles einig; „der Sentimentalität ist die weiße Weste vor der Geschichte in die Versenkung gefolgt. Freund und Feind haben damit zu rechnen, daß, wie von den Unterseebooten, von allen unsern Machtmitteln restlos der Gebrauch gemacht wird, der die Erringung eines die Zukunft Deutschlands sichernden Friedens verbürgt“. Mit diesem Satze schließt der Artikel.

„Die Wahrheit entbindet sich leichter aus dem Irrtum als aus der Konfusion“ — der alte Satz kam mir unwillkürlich ins Gedächtnis, als ich diese Ausführungen las; denn der Hauptbegriff, den der Verfasser hier anwendet, bleibt in einer schweren Unklarheit stecken, und die Stimmung und Meinung derer, die der Artikel bekämpft, ist unrichtig wiedergegeben.

Die Rücksicht auf die zukünftige Prüfung der Geschichte hat gewiß gar nicht mitzureden, wenn es sich nur darum handelt, was zukünftig dieser oder jener oder viele Historiker sagen werden; aber wenn sie gleichbedeutend sein soll mit dem „Richterspruch der Geschichte“ — und der Verfasser braucht auch diesen Ausdruck —, so kann sie bei keiner Entschließung entbehrt werden; weil sie gleichbedeutend ist mit dem sittlichen Bewußtsein. Denn in welchem anderem Sinn kann man auf die zukünftige Prüfung der Geschichte, die ja ganz dunkel vor uns liegt, Rücksicht nehmen, als indem man sein Gewissen befragt? Die Rücksicht auf die zukünftige Prüfung der Geschichte bedeutet also nichts anderes, als daß man die Entschließung der sittlichen Betrachtung unterwirft. Will der Verfasser diese ausschließen? Dann möge er sich des Goetheschen Wortes erinnern: „Wenn ich nicht mehr sittlich handeln kann, höre

ich auf Mensch zu sein.“ Das gilt auch für den Staatsmann. Aber der Verfasser selbst sagt ja in diesem Artikel, Bismarck habe die Mittel „nach seiner pflichtmäßigen Überzeugung“ ausgewählt. In dem „Pflichtmäßigen“ liegt eben das beschlossen, was der Verfasser glaubt ausschließen zu sollen!

Aus dem sittlichen Bewußtsein, welches uns mit dem Richterspruch der Geschichte verbindet, können und dürfen wir nicht heraus; aber die eigentliche Schwierigkeit, die hier für den Staatsmann liegt, hat der Verfasser nicht herausgearbeitet, wohl aber empfunden: So gewiß es nur ein einheitliches sittliches Bewußtsein geben kann, so gewiß wachsen aus ihm, je nach den Gütern, die es zu erwerben und festzuhalten gilt, und je nach der Natur des sittlichen Subjekts, endlich auch nach der Situation verschiedene sittliche Sphären und Ordnungen heraus. Es gibt eine Privatethik und eine Sozialethik und eine politische Ethik. Es gibt eine Ethik im Friedensstande und im Stande der Notwehr und so fort. Man kann nicht einfach Übertragungen aus dem einen Gebiet in das andere vornehmen, ja man würde unsittlich handeln, wenn man es täte; aber überall waltet ein und dasselbe sittliche Bewußtsein — nicht als eine unveränderliche Größe, aber in jedem gegebenen Moment eine absolute. Das ist die Majestät und das Geheimnis des Sittlichen!

Die politische Ethik wurzelt genau so im sittlichen Bewußtsein wie die Privatethik; sie darf so wenig — im eigenen Hause wie auf fremde Rechnung — mit Menschenleben und Gütern spielen wie diese, und sie ist ebenso an die Reinheit ihrer Zwecke gebunden wie sie, ja sie hat sogar ihr Wahrhaftigkeitsgebot wie die Privatethik; nur liegt das alles in anderen Grenzen als bei der Privatethik, und sie verfügt über andere Mittel als diese. Daß der Staat Subjekt und Objekt dieser Ethik ist, gibt der politischen Ethik die Eigenart, und die Spannung zwischen dem Staat und der die

Menschheit umfassenden Humanität gibt ihr das Problem. Das ist die Kulturstufe, die wir Deutschen errungen haben, und es ist hier ganz einerlei, auf welcher Stufe andere Staaten stehen; denn diese Stellung ist die Voraussetzung unserer Kraft und nicht unserer Schwäche. Vor allem unserer Kraft im Innern; denn — was hat uns die beispiellose Einmütigkeit und Opferfreudigkeit in diesem Kriege gegeben, wenn nicht die freudige Überzeugung, daß wir in einem Staate stehen, zu dem wir Vertrauen haben können?

Vertrauen aber vermag man nur zur sittlichen Macht zu haben; denn alles andere im Leben ist unberechenbar. Nachdem das unschöne, ja fast frivol klingende Bild einmal gewählt ist, mag es bleiben: wir vertrauen unserer Regierung, weil sie „die weiße Weste“ trägt, und wir würden automatisch dieses Vertrauen einbüßen, wenn sie ihr den Abschied gäbe. „Von Westarp bis Scheidemann“ ist es nicht anders, und alle Nörgeleien ändern daran nichts. Solange unsere Regierung sich von der politischen Ethik leiten läßt, werden alle inneren Angriffe auf unseren Staat das Geschick des Mückenschwarms teilen, der gegen ein Glasfenster stürmt.

Ist das die Anschauung eines politischen Ideologen, der von der Blässe der Moral angekränkt ist? Nun — wenn sie es wäre, auch dann noch käme sehr ernsthaft die Erwägung in Betracht, daß es auf alle Fälle gut ist, in einer weißen Weste aufzutreten. Ich will mich hier auf die politischen Gegenbeispiele nicht einlassen, die Freiherr v. Zedlitz angeführt hat — ich halte sie alle, das englische nicht minder, für grundfalsch. Aber wenn es sicher ist, daß der Staatsmann und der Historiker bei jeder großen Entschliebung neben Ursache, Anlaß und elementaren Folgen die „gedanklichen“ Folgen, d. h. die Urteile, ins Auge fassen muß, die die Entschliebung hervorrufen wird, wenn jede Tat zwei Wirkungen hat, die natürlichen und die ideellen, und wenn die Urteile über die Dinge unzählige Male viel wirk-samer sind als die Dinge selbst — dann ist es doch wohl ein

gutes Ding um „die weiße Weste“, ja sie kann zum kugelsicheren Panzer werden! Der alte Epiktet hat gesagt: „Die Menschen werden nicht durch die Tatsachen erregt — an diese gewöhnen sie sich schnell —, sondern durch die Urteile über die Tatsachen.“ Augenscheinlich wehrt er also dringend ab, von der „weißen Weste“ Abschied zu nehmen! Er weiß sehr wohl, daß sie kein bloßer Schmuck ist, sondern ein Kapital, und daß der die Menschen beherrscht, der ihre Urteile wie immer zu bestimmen vermag. Aber wir dürfen es nicht wie England, von dessen gleißnerischer Weste die Kreide jetzt abfällt, mit dem Schein halten, der schließlich doch zerfließt, sondern mit der Sache selbst. Wie bisher wollen wir Deutschen in der politischen Ethik vor unserem Gewissen und deshalb vor dem Richterstuhl der Geschichte bestehen können, und wir danken es unserer Regierung, daß sie uns das Vertrauen gibt, es werde so bleiben.

Aber da ist in dem Zedlitzschen Aufsatz noch ein zweiter Punkt, der der Klarstellung bedarf. Nach dem Schlußsatz scheint es so — und das ist wohl wirklich des Verfassers Meinung —, daß es bei uns eine Partei gäbe, die nicht „restlos von allen unsern Machtmitteln den Gebrauch machen wolle, der die Erringung eines die Zukunft Deutschlands sichernden Friedens verbürgt“; das seien eben die Leute, die sich von der weißen Weste nicht trennen wollen. Auch hier liegt eine schlimme Verwechslung vor. Außer ganz wenigen, wie auch der Beschluß „von Westarp bis Scheidemann“ bewiesen hat, sind alle im Reichstag und im Reiche in dem Entschlusse, wie ihn der Verfasser formuliert hat, einig. Die Meinungsverschiedenheiten beziehen sich lediglich auf einen zweiten Punkt, der tiefer liegt und mit dem ersten schlechterdings nicht verwechselt werden darf, ob, sei es überhaupt, sei es in einem gegebenen Moment die restlose Anwendung aller elementaren Machtmittel im Interesse der Kraft, Sicherheit und Zukunft des Vaterlandes ratsam ist. Hier hätte der Verfasser des Artikels, der doch selbst

ein Staatsmann ist, eine schöne Aufgabe gehabt. Ihm mußte bekannt sein, daß es zurzeit ein ebenso schlimmes wie lächerliches Vorurteil bei uns gibt, als sei es ein Zeichen von „Schlappheit“ und „Flaumacherei“, die lediglich aus der sträflichen Rücksicht auf unsere Feinde fließe, wenn jemand neben den elementaren Machtmitteln, die der Staat besitzt, sich im Kriege auch noch auf die anderen Machtmittel besinnt, über die er verfügt. Ja, dieses Vorurteil nimmt sogar die seltsame Gestalt an, daß die gedankenlosen Draufgänger Leute seien, „bei denen der vaterländische Sinn besonders stark ausgeprägt ist“. Aber der Krieg ist die Fortsetzung der Politik, daher kann diese auch im Kriege nicht verabschiedet werden. Welche Verdienste hätte sich nun der Verfasser erwerben können, wenn er die Leser, die es nötig haben, darüber aufgeklärt hätte, daß eben die Kraft, Sicherheit und Zukunft unseres Vaterlandes bzw. die Erringung eines die Zukunft Deutschlands sichernden Friedens es verlangen, daß wir a l l e unsere Machtmittel einsetzen, wenn er ihnen gesagt hätte, daß der Feind keineswegs nur durch restlose Einsetzung aller elementaren Machtmittel, sondern auch durch die Einsetzung moralischer und ideologischer geschwächt und vernichtet wird, und daß es eben die Aufgabe des Staatsmannes sei, diese untereinander abzuwägen! Wendet er aber ein, der Hinweis darauf könne die rücksichtslose Energie schwächen, die für die siegreiche Durchführung des Krieges entscheidend ist, so gebe ich ihm im allgemeinen recht: es soll darüber nicht viel geredet werden. Aber andererseits — er unterschätzt unser Volk, wenn er glaubt, man dürfe ihm, auch wo es nötig geworden ist, mit solchen tieferen Erwägungen nicht kommen. Das deutsche Volk ist keine urteilslose Masse; man kann ihm vielmehr alles sagen, und es wird seine Energie und Begeisterung nicht verlieren, wenn man ihm nachweist, daß die restlose Anwendung aller unserer Machtmittel nicht ausschließlich in der rücksichtslosen Einsetzung aller unserer Kanonen be-

steht. Nicht nur „die weiße Weste“ kommt hier in Betracht, sondern noch vieles andere.

Und dasselbe gilt in bezug auf das Ziel dieses ganzen Krieges. Jeder gute Deutsche wird den Satz unterschreiben, daß wir ausschließlich unseren eigenen Staat ins Auge zu fassen haben, seine Stärke und seine zukünftige Sicherheit. Aber dürfen wir, nur um die Urteilslosen nicht kopfscheu zu machen, deshalb verschweigen, daß Deutschland niemals „ein geschlossener Handelsstaat“ und niemals ein unabhängiger Staat in dem Sinne sein wird, daß der Gedanke der Humanität für ihn nicht mehr existiert oder daß alle anderen Reiche zu seinen Füßen liegen? Für die Stärke und Sicherheit unseres Staats sorgen also unsere Staatsmänner, wenn sie bei ihren Erwägungen über die Friedensziele ihn nicht als isolierten, sondern in der Verknüpfung mit anderen Staaten vor sich stellen. Die Abwägungen hier verlangen ein besonderes Maß von Kühnheit und Feinheit, Initiative und Geduld; aber daß sie nötig sind, kann man dem starken und ruhig denkenden deutschen Volke klarmachen, ja es gäbe hier überhaupt keine Schwierigkeiten, wenn es nicht kurzsichtige Irreführer gäbe.

Mit einem Wort zum inneren Frieden, den wir mit jedem Monate nötiger haben, möchte ich schließen. Wenn es nach dem Zedlitzschen Aufsatz sicher ist, daß „von Westarp bis Scheidemann“ alle einig sind, wenn es also gewiß ist, daß wir alle dasselbe wollen, so darf die Verschiedenheit in der Auswahl und Kombination der Mittel uns nicht trennen. Also sind solche Bezeichnungen wie „Flaumacher“, „Schlappheit“ endgültig zu verabschieden. Patriotismus, Mut und Energie sind nicht nach den Quadratmeilen zu berechnen, die man verlangt, auch nicht nach den elementaren Machtmitteln, die man einsetzt. Der Unterschied zwischen Unternehmungsfreudigeren und Umsichtigeren wird nicht aufhören, ja er muß bestehen bleiben; denn aus diesen Spannungen entwickelt sich die richtige Linie. Wir brauchen sie

beide, und sie sollen sich mit guten Gründen kräftig auseinandersetzen. Aber wie es auf der einen Seite ein Verbrechen an unserem Staate wäre, wollte jemand ihm in dem Auslieferungskriege in den Arm fallen, wenn er nach pflichtmäßigem Ermessen alle elementaren Machtmittel restlos zur Geltung bringt, so bedeutet es andererseits eine tiefe Schädigung unserer Macht, wenn die Parole ausgegeben wird, um politische Ethik brauche man sich nicht zu kümmern, und die weiße Weste habe in der Versenkung zu verschwinden. *Justitia fundamentum regnorum* im Frieden und auch im Kriege!

5.

Eine Betrachtung und ein Gedicht, ins Feld geschickt.

Dieselbe Sonne macht das Blatt welken und reift die Frucht. Derselbe Windstoß löscht die kleine Flamme aus und entfacht die große zum wilden Brand. Derselbe Regenguß befruchtet den Acker und schwemmt fruchtbares Land hinweg.

So ist's in der Natur; in der sittlichen Welt ist's nicht anders. Dieselbe Fürsorge stärkt den einen und macht den andern unselbständig und schwach. Dieselbe Not zermürbt den einen und schafft in dem andern einen ganzen Chor von Tugenden und Kräften.

Was sollen wir daraus lernen? Die Antwort ist einfach: Es kommt nicht soviel darauf an, was uns trifft, sondern wie es uns trifft. Es kommt nicht soviel darauf an, was uns begegnet, sondern darauf, was wir daraus machen. Der Mensch ist größer als sein Geschick: das ist seine Hoheit, das ist sein Adel! Er hat wirklich seine Sterne in seiner eigenen Brust. Er kann alles für sich zum Besten kehren. Er hat einen geheimnisvollen Schild, mit dem er alles Widrige abzuhalten

vermag, und er besitzt ein geheimnisvolles Schwert, mit dem er alle Feinde — Not, Sorge und Tod — bezwingen kann. Noch mehr: er vermag sie nicht nur abzuwehren und zu bezwingen; er kann sie sogar umwandeln, daß sie ihm zum Besten dienen müssen. So herrscht er inmitten seiner Feinde, und selbst, wenn er untergeht, stirbt er freudig als Sieger.

Das sind hohe Gedanken und hohe Erfahrungen und doch — innerhalb der christlichen Religion sind es schlichte Erfahrungen, die Tausende und Tausende gemacht haben; denn es sind die Erfahrungen der Religion selber. In den beiden Worten „Glaube“ und „Liebe“ und wiederum in den beiden Worten „Kreuz“ und „Krone“ sind sie enthalten. Hier sind Schild und Schwert; hier sind die geheimnisvollen Kräfte, welche selbst Not und Tod in Freude und Sieg zu verwandeln vermögen!

Es gibt im Neuen Testament zwei Worte von zwei verschiedenen Aposteln, die wie ein Wort lauten und zugleich das bezeugen, was hier gesagt ist. Das eine lautet: „Wer ist, der euch schaden kann, so ihr dem Guten nachfolgt?“ und das andere heißt: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen.“ Die Männer, die das geschrieben haben, standen unter schwerer Verfolgung. Sie waren nicht Philosophen, die am Schreibtisch hochfliegende Gedanken ersannen, sondern sie standen Tag für Tag im heißesten Kampfe um Ehre und Leben. Sie hatten das im Innern und praktisch erprobt, was sie schrieben; ihr Wort trägt darum den Stempel der Zuverlässigkeit. Was sie aber unter „dem Guten“ und unter „Gott“ verstanden haben gegenüber den Götzen, die ihre Umgebung anbeteten, das wissen wir auch. Sie verstanden unter Gott und dem Guten ein Reines, Heiliges, Ewiges, voll Ernst und Liebe, stärker und sicherer als alles, was das Auge erschaut und die Sinne wahrnehmen, und sie verstanden, daß das kein kommendes und gehendes Gedankengebilde sei, sondern ein schlechthin

Dauerndes und eine Sphäre und Luft, in der man leben kann und soll. Ihm verschrieben sie sich mit Leib und Seele, weil sie sich von ihm in einer tatsächlichen Erfahrung ergriffen sahen. Wenn sie sich auch nicht vollkommen in dieses Ewige hineinzuleben vermochten, so vermochten sie doch, sich in dasselbe hinein zu glauben, und wenn auch der Glaube schwach wurde, so trösteten sie sich mit der Gewißheit, Gott ist größer als unser Herz. Eine dunkle Zukunft schien vor ihnen zu liegen; aber sie achteten nicht auf das, was da schien, sondern sie glaubten sich in eine ganz neue Zukunft hinein. In dieser Seelenverfassung wurden sie mutige, freudige, und deshalb auch starke Menschen. Sie verwandelten sich alle Not in jenes Kreuz, auf dem die Krone schimmert, vermochten durch ihren Starkmut auch andere zu trösten und gingen ohne Furcht ihres Wegs.

*

*

*

Wir stehen in dem furchtbarsten Kriege, den die Geschichte kennt. Aber auch in ihm gilt, daß jeder größer und dauernder ist als sein Geschick, und daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Denn das Reine, Heilige, Ewige, voll Ernst und voll Liebe bleibt unerschütterlich, greift in jede Menschenbrust ein und kann jeden zum freudigen Helden machen. Gewiß — die Ungerechtigkeit hat überhandgenommen auf Erden wie noch nie; aber deshalb braucht die Liebe in uns nicht zu erkalten. Im Gegenteil — wir sehen es, welch einen Aufschwung in Bruderliebe, Treue, Selbstlosigkeit und Hingebung die Ungerechtigkeit hervorgerufen hat und wie viele schlimme Geister schon bezwungen sind. Also Gottvertrauen, Mut, Freudigkeit: es muß uns doch gelingen! Es gibt kein unbezwingliches böses Geschick; alles kann und muß zum Besten dienen; denn wir können uns Tag um Tag herrliche Freiheit erwerben. Den Sterbenden aber, die willig für

uns sterben und hier auf Erden den Sieg nicht sehen, gilt das Wort: „Sie sind vom Tode zum Leben hindurchgedrungen; denn sie liebten die Brüder.“

Sorg' dich nicht um deinen Leib,
Noch um deine Glieder;
Was in dir lebendig ist,
Kehrt verdoppelt wieder.
Des gerechten Abels Blut
Stockt nicht in der Erde;
Solcher Saat, von Gott gesät,
Gilt sein: „Stirb' und Werde!“

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DEM WELTKRIEGE

II

WAS WIR SCHON GEWONNEN HABEN
UND WAS WIR NOCH GEWINNEN MÜSSEN
REDE AM 29. SEPTEMBER 1914 IN BERLIN GEHALTEN

Erschienen in den „Deutschen Reden in schwerer Zeit“, Berlin, Carl
Heymanns Verlag, 1914.

Hochgeehrte Versammlung!

Deutsche Brüder und Schwestern!

Es war im Jahre 1859, da hat ein deutscher Prophet,
Emanuel Geibel, folgende Verse gedichtet:

Einst geschieht's, da wird die Schmach
Seines Volks der Herr zerbrechen,
Der auf Leipzigs Feldern sprach,
Wird im Donner wieder sprechen.
Dann, o Deutschland, sei getrost,
Dieses ist das erste Zeichen,
Wenn verbündet West und Ost
Wider dich die Hand sich reichen,
Wenn verbündet Ost und West
Wider dich zum Schwerte fassen,
Wisse, daß dich Gott nicht läßt,
Wenn du dich nicht selbst verlassen!

So ist es gekommen, so haben wir es erlebt. Ost und West haben sich gegen uns verbündet. Aber noch mehr ist geschehen, als der Sänger vor 55 Jahren ahnen konnte. Auch das sogenannte stammverwandte England hat sich ohne Scham zu unsern Feinden gesellt, ja es leitet den Weltkampf, und es leitet den ungeheuren Weltkampf aus gemeinem Konkurrenzneid und es führt ihn als Pirat.

Und für schnödes Bestechungsgeld hat sich noch eine vierte Großmacht wider uns mit den andern zusammengefunden: die Großmacht der internationalen Lügenpresse. Mit ihrem Kabel hat sie wie mit einer Riesenschlange, einer giftigen, den Erdball umzogen, und zugleich hat sie ver-

sucht, uns selbst, unser Vaterland, mit einem Stacheldraht zu umziehen. Sie hat, wie jüngst Ballin-Hamburg so treffend gesagt hat, das Moratorium der Wahrheit in der Welt veranlaßt. Sie führt die Wahrheit gefangen, und die dümmsten und unsinnigsten Verleumdungen und Lügen über uns werden geglaubt.

Aber, siehe da! Das Zweite, was der Dichter prophezeit hat, hat sich auch schon zu erfüllen begonnen. „Der auf Leipzigs Feldern sprach, wird im Donner wieder sprechen.“ Er hat in den zwei Monaten, die hinter uns liegen, schon gesprochen. Festen Fußes stehen wir in den Ländern unserer Feinde nach großen Siegen und stoßen ihre Lügen in ihren Hals zurück. Der Wahrheit wollten sie nicht glauben, nun müssen sie unsern Waffen glauben! Ich schlage vor, daß beim Friedensschluß noch eine besondere Milliarde wegen Lügen eingesetzt wird.

Aber zu stark, zu fürchterlich ist die europäische Verschwörung gegen uns, als daß wir sie in wenigen Monaten niederzwingen könnten. Wenn es in einem niederländischen Liede heißt: „Da war kaum begonnen, die Schlacht schon gewonnen“, so konnte niemand von uns erwarten, daß wir solchen drei gewaltigen Feinden gegenüber im Sturm den Sieg erobern würden, so gewiß kein Deutscher zweifelt, daß wir ihn erobern werden, und so gewiß wir voll Spannung jetzt in den Tagen stehen, in welchen die Entscheidung, jedenfalls eine Hauptentscheidung, fallen muß.

Dieser Krieg hat schon viel Blut und Tränen gekostet und wird noch mehr Blut und Tränen kosten als irgendein früherer, den unser Vaterland erlebt hat. Das wußten wir, und so erleben wir es. Wo ist denn noch ein Haus, eine Familie oder ein Verwandten- und Freundeskreis, der nicht schon tief betroffen wäre? Gatten, Söhne, Brüder, einzige, viele, alle; „hier fanden sie Gesellschaft fein, fiel'n wie die Kräuter im Maien“.

Blut und Tränen! Aber wie? Sucht nach den Weinen-
den; findet ihr sie von trostlosem Schmerz verzehrt? Nein!
Wohl sah ich schon viele liebe Augen tränenvoll; aber es
waren Tränen, wie ich sie noch nie in meinem Leben ge-
schaut habe, Tränen, auf denen der Glanz eines freudigen
Stolzes lag, Tränen, die in fester Zuversicht schimmerten,
ja sogar in Dankbarkeit: „Ich durfte ein Opfer bringen; ich
habe ein Opfer gebracht.“ Wer solche Tränen geschaut und
in solche Augen geblickt hat, der hat den Eindruck des
Ewigen und Seligen mitten in dem Leid! Und nicht traurig
nur, nein fromm und feierlich zugleich wird uns zumute,
wenn wir wieder von einem Todesopfer hören. Der Tod ist
verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Die
Gefühle des Triumphes im Aufblick zu unserem Vaterland
sind stärker als die Gefühle der Natur!

Damit bin ich schon mitten in die Beantwortung der
Fragen eingetreten, die uns beschäftigen sollen in dieser
Stunde: Was haben wir schon gewonnen und was
müssen wir noch gewinnen? In kurzen und schlichten
Worten will ich diese beiden Fragen zu beantworten ver-
suchen.

Erstens also: Was haben wir schon gewonnen?
Nur flüchtig will ich auf das Äußere blicken. Auf dem
Westschauplatz haben wir einen großen Teil von Nordfrank-
reich besetzt. Da haben wir im August in vielen Kämpfen
— es war ja eine einzige marschierende Schlacht — Sieg auf
Sieg erfochten bis an die Grenzen der feindlichen Haupt-
stadt. Dann haben wir im September ohne Niederlagen teil-
weise die Truppen zurückgenommen, um in einer ehernen
Schlachthlinie von Arras und Noyon bis Verdun alles zu-
sammenzufassen zu einem Hauptschlage. Zu diesem ver-
nichtenden Schlage haben wir nunmehr ausgeholt. Weiter,
in unserem teuren Ostpreußen ist es den deutschen Waffen
gelingen, nicht nur einen viel zahlreicheren Feind aufs
Haupt zu schlagen und aus dem Lande zu werfen, sondern

so zu schlagen, wie die Weltgeschichte einen solchen Sieg seit dem Tage von Cannä nicht gesehen hat. Fortab wird in ihren Annalen der Name Hindenburg zugleich mit dem Namen der ostpreußischen Ausdauer und Geduld unvergänglich sein! Und auf dem dritten Schauplatz, Polen und Galizien, ist nach großen Siegen und ruhmvollen Taten unserer treuen Bundesgenossen, der Österreicher, trotz eines zeitweiligen strategischen Rückzugs nicht nur nichts verloren, sondern wir dürfen auch hier getrost einer nahen Entscheidungsschlacht entgegensehen; denn wir stehen mit den Österreichern geeint in Galizien und in dem Lande des Feindes und wir haben allen Grund, auf die beste Führung der Armeen auch hier rechnen zu dürfen. Unsere Flotte — man sagt wohl, sie habe im großen noch nichts getan. Nun, sie hat so viel im großen getan, daß sich die größte Flotte der Welt, „die Beherrscherin der Meere“, bisher nichts zu tun getraut hat. Wäre unsere Flotte weniger bedeutend und weniger zu fürchten, wie anders wäre es gekommen! Abgesehen davon aber, daß wir die Engländer in gehörigem Respekt halten, ist erstens noch nicht aller Tage Abend und zweitens: U 9! — mehr sage ich nicht!

Endlich müssen wir, was den bereits erreichten Gewinn betrifft, den Erfolg auf das Höchste schätzen, daß sich Österreich-Ungarn, welches in Nationalitäten zerklüftet und durch böses Parteiwesen geschwächt erschien, wie ein Mann zusammengeschlossen hat, und zwar in dem Geiste seines einigen und starken Heeres, in welchem deutsche Art und deutsches Wort regieren, und in welchem alle Nationalitäten nunmehr von dem österreichisch-ungarischen Staatsgedanken einmütig beherrscht sind. Das ist eine Errungenschaft von ganz unsäglicher Bedeutung, die, das wissen wir, fortwirken wird auf Generationen hinaus. Wie Österreich an uns, so haben wir an Österreich den treuesten und starken Bundesgenossen.

Aber ich wollte auf das Äußere nur hindeuten. Woran

mir in dieser Stunde vor allem liegt, ist die Beantwortung der Frage: Was haben wir im Innern bereits gewonnen, das uns unverlierbar und unentreibbar ist? Da sage ich erstens: Wir haben ganz neu gewonnen unser liebes, teures, herrliches Vaterland. Sehen Sie, meine Damen und Herren, im Frieden — wie leicht wird „Vaterland“ ein bloßes Wort und eine blasse Idee, um nicht davon zu sprechen, daß es hin und her schien, als wollten manche gar kein Vaterland mehr haben oder als gebe es Ideen und Güter, die an die Stelle dieser Idee und dieses Gutes treten könnten. Es war auch zuviel des Haders und Streites, der Parteikämpfe und der Selbstsucht unter uns und auch zuviel Kleinlichkeit und alles mögliche, was nicht sein sollte. Wohl sang man in den Schulen:

Treue Liebe bis zum Grabe
Schwör' ich dir mit Herz und Hand,
Was ich bin und was ich habe,
Dank ich dir, mein Vaterland!

Aber hatten wir alle das wirklich so recht bedacht? Da kam der Krieg, da kam die Erklärung unseres teuren Kaisers: „Ich kenne keine Parteien mehr; ich kenne nur Deutsche.“ Da kam die herrliche Reichstagssitzung vom 4. August — sie mitgemacht zu haben, wird mir eine leuchtende Erinnerung sein, solange ich lebe —, jene Sitzung, in der man nun wirklich sah: es gab keine Parteien mehr, es gab keine Nationalliberalen und kein Zentrum und keine Sozialdemokraten; sie wollten alle nichts als Deutsche sein und dem Vaterlande jedes Opfer bringen. In dieser feurigen Bereitschaft: Für das Vaterland jeden Mann und jeden Groschen, zerschmolz alles Eigensüchtige und Parteimäßige, und als eine große Realität stand einzig da: das Vaterland! Jeder Deutsche ist Deutschland, Deutschland ist in jedem Deutschen!

Meine Brüder und Schwestern! Das wollen wir festhalten in unverbrüchlicher Erinnerung bis zum Ende unseres Lebens!

Weiter aber: Es gilt vom Vaterlande wie von jedem großen geistigen Gut, nämlich nur solange wir mit Bewußtsein nach ihm streben, besitzen wir es. Dagegen, sobald wir es für einen sicheren Besitz halten, haben wir es schon verloren. Geistige, ideale Güter sind immer nur als Ziele unser Eigentum; denn sie müssen immer neu verwirklicht werden. Ruhender Besitz ist hier toter Besitz. Man trägt das Ideal nicht in der Tasche mit sich herum, und jedem ruhenden Ideal gegenüber werden alsbald Stimmen laut, die es für mehr oder weniger veraltet und wertlos erklären. Sie verkündigten auch hier, es gebe höhere Ideale, Kosmopolitismus, Internationale usw. Da ist der Krieg zur rechten Zeit gekommen und hat alle diese Irrlichter ausgelöscht und die heilige Flamme des Vaterlandes wieder entfacht. Erst wo sie glüht, können wir die große Mission später wieder aufnehmen, die dem deutschen Volke eigentümlich ist, nämlich das Beste, was andere Völker hervorgebracht haben, dankbar zu würdigen und sich anzueignen und sodann diesen andern Völkern die tiefe, gesättigte Kultur mit dem deutschen Stempel zuzuführen.

Aber wir können immer nur wir selber sein, wenn wir etwas Tüchtiges sein wollen. Wenn ich ein profanes, ein äußeres Gleichnis brauchen darf — es gibt kein Obst, es gibt nur Äpfel, Birnen usw. Wenn wir ein gutes Obst sein wollen, müssen wir ein guter Apfel sein. In anderer Weise können wir der Menschheit nichts nützen. Eine Kultur ohne nationalen Charakter ist charakterlos, dünn und schal.

Aber jetzt haben wir unser Vaterland: in jedem einzelnen lebt es: es ist auf einmal die große Wirklichkeit geworden. Wie ist das herrlich, daß diese — ich will nicht sagen, Idee — ich will sagen, daß diese Kraft uns alle **jetzt eint!**

Das ist das Erste, was uns der Krieg gebracht hat und noch weiter bringen wird. — Ferner aber, seit etwa zwei Jahrhunderten und etwas mehr schweben drei große Worte

als Ziele politisch-sozialen Lebens über der westeuropäischen Menschheit, nämlich die Worte: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Es ist ein Irrtum zu meinen, daß die französische Revolution diese drei großen Töne zuerst angeschlagen hätte. Sie sind auf dem harten Boden der Kirchen Calvins zuerst laut geworden. Die frommen Puritaner, Cromwells Scharen, haben diese Ideen als die hohen Ziele und Kräfte eines Volkes herausgearbeitet, und von ihnen über Amerika sind sie dann nach Frankreich und weiter gekommen. Wir wissen: diese drei Worte sind entweder gar nichts, ein oberflächliches Gerede, ein leerer Schall und eine schwere Irreführung, oder aber, wenn sie im tiefsten Sinn erfaßt und auf ihre wahren Wurzeln zurückgeführt werden, sind sie in der Tat die großen Ziele, zu denen sich zu entwickeln eines Volks und der Menschheit würdig ist.

Wie steht es heute unter uns mit ihnen? Freiheit! Meine Freunde und Freundinnen, braust nicht in uns allen von dem Tage ab, da der Krieg begann, ein Freiheitsgefühl? Mitten in Druck und Not ist gerade dieses Gefühl um so stärker geworden. Woher kommt das? Nun, wenn's um die Freiheit geht — und es geht um unsere Freiheit und um unsere Existenz —, dann erwacht und leuchtet eben der Freiheitswille am stärksten. Was heißt denn Freiheit? Das mit Freude und ganzer Hingebung und unbehindert tun, was man tun soll, das tun wollen, was man tun muß. Die große Selbstverständlichkeit der höchsten Pflicht, in den Willen aufgenommen und zu kräftiger Tat gebracht: das ist wahre Freiheit. Wer in ihr steht, der ist in sich geschlossen, bebt nicht und sorgt nicht und kann nicht zerfallen.

Nicht Willkür, ungebundene Zügellosigkeit und Sinnenfreiheit ist Freiheit. Sie bringen schließlich nur Überdruß und Ekel und innerliche Selbstauflösung. Dagegen wo die wahre Freiheit braust, in der Sollen und Wollen unter einem großen Gedanken eins sind, da blüht und glüht das Leben, und je größere Gefahren einen solchen Mann umstürmen, um

so sicherer gilt von ihm: „Recht wie ein Palmenbaum über sich steigt, je mehr ihn Regen und Wetter anfeucht’.“

Diese Freiheit hat in einem kräftigen Strahl unsere Herzen wieder berührt. Wir haben sie gewonnen, und deswegen haben wir auch ein neues Verständnis für die kräftigen alten Freiheitslieder gewonnen, wie sie vor hundert Jahren gedichtet worden sind. Ich hebe nur eines hervor in seinen ersten Zeilen:

Der Gott, der Eisen wachsen ließ,
Der wollte keine Knechte!

Weder Knechte des Auslandes, noch Knechte im Innern wollen wir sein; alles Knechtische liegt unter unserem Fuße! Der Gott, der Eisen wachsen ließ, der wollte freie Leute. Der Krieg hat sie erweckt! Aber wir müssen durchhalten und wir werden durchhalten! Glauben Sie mir — „allein schon durch den Willen sind wir von den Banden frei“. Dieser Wille, unsere Freiheit zu halten, hat sich schon als unwiderstehlich gezeigt und wird sich nicht niederwerfen lassen.

Zweitens, Gleichheit! Wir haben einen großen Gleichmacher, das ist der Tod. Traurig aber ist es, wenn es in der Gesellschaft, im Volke keinen anderen Gleichmacher gibt als den Tod. Aber jetzt ist ein anderer Gleichmacher aufgestanden: der Krieg. Ja auch der Krieg ist ein großer Gleichmacher. Warum ist er es? Weil es in dem Kriege hervortritt für alle gleich: du mußt unverbrüchlich gehorchen und du bist berufen — heute, morgen, in den nächsten Stunden kann's geschehen — zu befehlen.

Unser herrliches Heer, welches das Ausland nicht versteht — in blöden Worten spricht es von militärischem Despotismus und sieht nicht, daß die Tugenden, die es selbst an uns schätzt, eben im Heere ihre kräftigste Ausgestaltung haben — unser herrliches Heer wird ebenso zu gehorchen wie zu befehlen gelehrt. Noch vor wenigen Tagen bekam

ich eine Postkarte, in der stand: „Niedergeschossen sind die Hauptleute, unsere Leutnants sind alle gefallen, der Feldwebel führt die Kompagnie.“

Dieses Ineinander von Gehorsam und Befehlen, die Verantwortung, die ein jeder Krieger trägt, auf welcher Rangstufe er auch steht, der Geist der Kameradschaftlichkeit, in welchem die Offiziere zuerst für die Mannschaften und die Kompagnie zuerst für ihren Hauptmann sorgt — das ist der wahre, herzbewegende Geist der Gleichheit, der immer im Heere war, aber im Kriege mit doppelter Stärke hervorbricht.

Aber, meine Brüder und Schwestern, wenn ich von Gleichheit spreche, die wir durch den Krieg gewonnen haben, meine ich noch etwas Höheres.

Lassen Sie mich etwas ausholen: Wir alle, wer wir auch sein mögen, stehen in einem doppelten Beruf. Ein jeder von uns hat einen äußeren Beruf und durch diesen sind wir mehr oder weniger voneinander geschieden und getrennt. Aber ein jeder und eine jede unter uns hat noch einen zweiten verborgenen Beruf: Wir sollen, welche Uniform im Leben wir auch tragen, Menschen sein, an unserem Teile die Idee des Menschen, des Gottesmenschen, verwirklichen, alles Kleinliche und Selbstische unter unsere Füße treten und soviel Gutes und Edles um uns wirken, wie wir können. In diesem zweiten Berufe sind wir alle gleich, was wir auch sonst sein mögen. Aber Sie wissen es — in den matten Zeiten des Friedens werden wir in diesem zweiten Beruf selbst leicht matt und schlaff. Er wird gleichsam unterirdisch für uns, er wird latent und lebt oft nur noch im stillen Kämmerlein oder in den Herzen einiger Edlen. Aber jetzt ist es anders! Jetzt ist er hervorgebrochen und hat uns alle erfaßt, geeinigt und gleichgemacht! Weil es ums Ganze geht, nicht um Wissenschaft oder um Handel oder um Ackerbau, sondern ums Ganze, um unser politisches Dasein und unsere höhere Kultur — darum fühlen wir nun alle in uns diesen unsern

zweiten Beruf, diesen Beruf, der uns alle gleichmacht! Ein erhebendes Gefühl — gewiß haben auch Sie es empfunden! — wir sind uns alle viel nähergekommen, wir stehen alle zusammen auf einer Stufe. Da gibt's keine trennenden Unterschiede mehr. In dem Beruf, nun fürs Vaterland und für jeden Mitbruder das Beste zu tun, sind wir alle gleich.

Und damit bin ich schon zum Dritten gekommen: Brüderlichkeit und Einheit! Mit wie anderen Augen sieht jetzt jeder seinen Landsmann an! Zieht einer hinaus — es wird vielleicht bald von ihm gelten: Er starb für dich, und mit Ehrfurcht sieht man ihn hinausziehen. Dort sieht man eine Mutter — vielleicht wird schon morgen von ihr gelten: Sie hat das Opfer ihres Sohnes dem Vaterlande gebracht, und so geht es fort, Hunderte, Tausende! Das große Opfer schafft die große Brüderlichkeit, und wir verstehen wieder etwas von den hohen Ideen, die in matten Zeiten unverstanden und kraftlos am Boden liegen, ja wohl sogar verspottet werden: Opfer, Genugtuung, Stellvertretung. Sie treten jetzt wieder hervor, werden jedem von uns vor die Augen gerückt und begründen unter uns eine neue Blutsverwandtschaft und Brüderlichkeit.

Und daneben hat bei denen, die zu Hause bleiben mußten, das große brüderliche Geben begonnen. Wie selbstverständlich ist uns das; denn wenn draußen Blut und Leben eingesetzt wird, wie sollten wir da nicht alles geben, was wir können? So sehen wir es denn auch jetzt in unserem Vaterlande! Das ist noch ein anderes Geben als zu Weihnachten, das ist ein Strom von Gaben — von den größten Geldsummen bis zum Scherflein der Witwe. Dieses Geben, dieses Opfern, diese Stellvertretung wird uns in neuer Weise zu Brüdern und Schwestern machen und in unserem Vaterlande eine Gemeinschaft stiften, so umfassend wie das menschliche Leben und so tief wie die menschliche Not.

Weiter aber: ich finde auch — und ich hoffe, ich habe diese Erfahrung nicht allein gemacht —, man kommt sich

überall mit mehr Zuvorkommenheit, mit größerer, wie ich sagen darf, Ehrerbietung, mit Liebe und Hilfeleistung entgegen. Es ist anders, als es noch vor wenigen Monaten war. „Niemand hat größere Liebe, denn daß er sein Leben läßt für seine Brüder.“ Weil dieses Wort unter uns wirklich geworden ist, quillt auch aus ihm im kleineren ein Strom von Herzlichkeit und Güte!

Aber das große Todesopfer bringt nicht nur der Gefallene. Gattinnen, Mütter, Brüder, Schwestern und Freunde bringen es mit, und es trifft sie gewiß oft härter als den Toten selbst. Es geht ein Schwert durch die Seele, wie bei jeder großen Erlösungstat. Aber ihr Herz bricht nicht und stirbt nicht; denn in dem großen: „Für euch“, trägt und stützt einer den andern, und der gemeinsame Schmerz eint uns alle. In ihm sind wir alle Brüder und Schwestern.

So, darf ich sagen, haben wir im tiefsten jene herrlichen Güter gewonnen, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, und in ihnen lebt und strahlt nun unser teures Vaterland.

Und nun lassen Sie mich noch eines hier sagen: Als der Krieg begann, füllten sich die Kirchen. Gewiß kam das aus einem tiefen Drang. Da war nichts Konventionelles und Gemachtes. Wer kann in ernstester Stunde anders scheinen, als er ist? Aber das Kirchengehen, so schön das war, ist nicht entscheidend. Entscheidend ist, daß wir tiefe Frömmigkeit wiedergewinnen.

Was ist Frömmigkeit? Höheres, inneres Leben über der Zeit. Was heißt, einen Gott haben? Zuversicht haben, ob auch alle Teufel hie wollten widerstehen und ob auch das irdische Leben zerbricht. Frömmigkeit ist Gesinnung und Tat, Ergebung und Selbstlosigkeit, lautere Demut und Mut. Frömmigkeit ist die Gewißheit eines Ewigen inmitten und über der Zeit. Frömmigkeit ist nicht Grübeln und theologisches Geschwätz, nicht Kirchlichkeit und Fanatismus, sondern Frömmigkeit lebt nur in der Gesinnung und in edler

selbstloser Tat. Man hat seinen Gott nicht mit dem Kopf, sondern mit dem Herzen, und ich sage es kühnlich: es gibt manche — ich habe selber solche kennen gelernt —, die mit dem Munde Atheisten sind und doch ihres Gottes innerlich gewiß sind, wie es umgekehrt gottlose Kopf- und Mundchristen gibt.

Also, wenn wir die Religion wiedergewinnen, die Gesinnung und Tat ist — und ich glaube, ich habe es an vielen Augen und Herzen schon gesehen, wir gewinnen sie —, dann haben wir das Größte gewonnen — jene Religion, die den Menschen ergeben und dabei doch nicht resigniert und stumpf macht, jene, die sich jedes Leid zum Kreuz umbiegt, jene, aus der die große Kraft quillt:

Unverzagt und ohne Grauen
Soll ein Christ, wo er ist,
Stets sich lassen schauen,
Wollt' ihn auch der Tod aufreißn,
Soll der Mut dennoch gut
Und fein stille bleiben.

Das ist Christentum, dieser große Mut in der Gewißheit, daß unser ewiges Teil nicht fällt und nicht stirbt. Wer könnte denn auch seinen Sohn oder seinen Gatten oder seinen Bruder freudig hingeben, wenn er nicht im Herzen wüßte, daß der Tod nicht der Übel größtes ist, und wenn er nicht ausschaute auf ein ewiges Reich, dessen Bürger wir sind, wenn wir auch nicht ahnen, wie es dort zugeht.

Die Wirklichkeit aller hohen Dinge — sie hat uns der Krieg nähergebracht und unsere Seele ist erfüllt von ihnen.

Also — ist es nicht ein ganzer Chor von Kräften und Tugenden, die wir gewonnen haben, so daß wir uns aus diesem reichfließenden Born schöpfen können? Das große Geben, das große Opfer, das große Glauben, das große Vertrauen, die große Liebe!

Blicken wir demgegenüber auf das bisherige gewöhnliche Leben, wie es sich im Frieden abspielt. Im Frieden, da stehen wir unter dem Bürgerlichen Gesetzbuch und unter dem Strafgesetzbuch, und beide Gesetzbücher erlauben einem, soweit eigensüchtig und sittlich unanständig zu sein, wie man mit ihnen nicht in Konflikt kommt. Man darf lügen, man darf stets nur auf seinen Vorteil bedacht sein, man darf, wenn man z. B. an eine gefährvolle Stelle geschickt wird, kommen und sagen: Ich bin gar nicht hingegangen; ich hätte ja vielleicht dabei etwas riskiert. Es ist uns gestattet, den Nächsten zu schädigen und auszubeuten, wie es uns beliebt, wenn wir nur dabei an den „Paragraphen“ vorbeikommen.

Das alles erlaubt das Bürgerliche Gesetzbuch und das Strafgesetzbuch. Beide gehen davon aus, daß jeder sich selbst der Nächste ist, und sie schützen einen großen Teil Eigennutz und Selbstsucht als etwas Selbstverständliches. So ist's, es kann wohl nicht anders sein.

Jetzt aber, unter dem Zeichen des großen Krieges, denken die draußen nicht mehr daran, ihr Leben nach dem, was die Gesetzbücher erlauben, selbstisch einzurichten, und wir im Lande wollen auch mehr und Besseres tun, als uns nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch allein richten. Weil wir alles verlieren können, setzen wir füreinander auch alles ein. Auf diese Höhe hat uns der Krieg gehoben! Wie wunderbar ist das! Wieviel Kleinsinn und Niedriges ist weggeschmolzen, wie viele Stricke, die unsere wahre Freiheit zum Guten fesselten, sind gelöst! Ja wir dürfen ausrufen: „Der Strick ist zerrissen, und wir sind frei!“

Das ist, was wir gewonnen haben.

Was haben wir noch zu gewinnen? Nun erstlich, wir haben das zu gewinnen, daß wir das, was wir jetzt in diesen Monaten erleben, nie wieder zu erleben brauchen, das heißt: der Friede muß so geschlossen werden, daß wir und unsere Kinder und Kindeskinde — soviel sage

ich, einen ewigen Frieden gibt es wohl niemals auf Erden — im Schatten dieses Friedens ruhig arbeiten und schaffen können. Das sind wir unsern Toten schuldig. Wie der Friede im einzelnen zu schließen ist, lasse ich ganz dahingestellt. Wer weiß das heute! Aber unsere Losung muß ganz einfach lauten: Wir wollen und dürfen das nicht wieder erleben!

Es sagt wohl mancher, wir hätten es gar nicht zu erleben brauchen, wenn wir eine bessere Diplomatie gehabt hätten. Ich bin, Gott sei Dank, kein Diplomat und auch nicht eingeweiht in die Geheimnisse der Diplomatie. Es mag sein, daß sie nicht sehr gut war. Eins ist mir aber ganz gewiß: Der Krieg wäre auch bei einer besseren, ja sogar bei der besten Diplomatie ausgebrochen; denn es gibt zwar sehr vieles, was man friedlich bezwingen kann, aber kaufmännischen Konkurrenzneid eines ganzen Volkes kann man friedlich nicht bezwingen.

Zweitens, was wir gewinnen müssen, das ist: Ausharren. Der Krieg ist noch nicht zu Ende. Es ist aber viel leichter die zwei ersten Monate zu durchleben als die zwei folgenden und dann noch zwei. Ich bin kein Prophet; ich weiß nicht, wieviel Monate es sein werden; ich weiß aber wohl, daß noch manche kommen werden. Da müssen wir nun durchhalten und uns immer wieder sagen, wenn wir matt oder stumpf werden oder träge oder kleinmütig: Was fällt dir ein! Die draußen müssen im fremden Land in nassen Gräben in Frost und Kälte tagelang zubringen, und du willst hier im Vaterland nicht ausharren? Du Schalksknecht! Du Memme! Wir müssen uns Mann für Mann selbst in die Schule des Ausharens und der Geduld nehmen, und einer muß für den andern, wenn er ungeduldig oder schlapp wird, eintreten und ihm freudigen Mut und Stärke bringen. Trotz allem, was auch kommen mag, müssen wir jeden Morgen mit der zuversichtlichen Bitte aufstehen:

Er gebe uns ein fröhlich Herz,
Erquicke Geist und Sinn,
Und werf' all' Angst, Not, Sorg' und Schmerz
Ins Meeres Tiefe hin.

Das also ist das zweite: Ausdauer müssen wir gewinnen und freudige Zuversicht bis zuletzt.

Das dritte aber, was wir noch gewinnen müssen, zumal wenn der Frieden kommt, ist mehr Verträglichkeit und mehr Duldung und Versöhnlichkeit untereinander.

Meine Damen und Herren, oder besser: Brüder und Schwestern! Wir Deutsche, sagt Martin Luther, sind ein toll und tobend Volk, das nicht einig wird, es treibe denn die höchste Not. Rottereien zu machen, das können wir nicht lassen; wir bekämpfen uns aufs bitterste und versteifen uns ein jeder auf seine Rotte, als ob sie das Vaterland wäre und als ob die Wahrheit, das Recht und alle Güter nur bei dieser Partei wären. Ich mache dabei unter den Parteien keinen Unterschied.

Das dürfen wir nicht fortsetzen; das muß der große Krieg uns abgewöhnen. Der Herr Jesus hat gesagt: „Arme habt ihr alle Zeit bei euch.“ Gewiß! Aber man kann fortfahren: „Auch Parteien werdet ihr alle Zeit bei euch haben.“ Das ist sicher: die Parteien werden wiederkommen; sie alle kommen wieder zurück. Darum muß man sich schon jetzt auf diese Rückkehr richtig vorbereiten mit dem kräftigen Entschluß: Wir wollen alles tun, was wir können, um das Gift, die Lüge, die Verleumdung aus dem Parteiwesen zu entfernen. Es muß möglich sein! Halten wir im Kriege jetzt so einmütig zusammen, wissen wir, daß die höchsten Güter uns allen gemeinsam sind und turmhoch über den Parteien stehen, so müßte schon die leise Erinnerung daran im Frieden das Parteigift austreiben. Hoffentlich hilft uns dann auch die Presse dazu. Wir haben in Deutschland die beste Presse und sind darin jedem andern Lande über-

legen; dennoch trug auch sie Schuld an der Parteivergiftung. Auch sie muß aus dem Kriege lernen!

Weiter: wie wir immer Parteien haben werden, so werden wir immer verschiedene Stände haben. Alles wird wiederkommen: Rangordnungen und Stufen, Kammerherren und Diener. Aber eins braucht nicht wiederzukommen, was ich immer mit tiefem Unwillen und mit Beschämung als einen schweren Rückstand bei uns empfunden habe, der Kastengeist.

Sehen Sie, meine Brüder und Schwestern, da können wir Norddeutsche von den Süddeutschen noch viel lernen; die sind schon weiter in dieser Hinsicht als wir und wissen wenig mehr von dem schlimmen Kastengeist. Er hat ja bei uns im ostelbischen Deutschland alle möglichen geschichtlichen Gründe. Wir haben später mit der Kultur angefangen, und die Kultur beginnt immer mit solchen Kastenordnungen und solchen Zuständen, wie wir sie nicht wünschen und wie sie unsrer nicht mehr würdig sind. Von ihnen ist noch ein bedeutender Rest unter uns da — keineswegs nur bei den sogenannten oberen Ständen. Auch der kleine Mann hat seine Rang- und Kastenstufung. Dieser Kastengeist, diese, wie soll ich sagen, patriarchalische Begönnerung, aber auch jener unhumane Geist, der zuerst auf den Stand und dann erst auf den Menschen sieht, er muß aufhören. Wir haben zusammen gestritten und gekämpft auf einer Stufe. Also müssen wir endlich jetzt so weit kommen wie z. B. die Amerikaner, daß nämlich ein jeder in dem andern, weiß Standes er auch sei und was sein Beruf sein mag, den gleichwertigen Mitbürger sieht — bis er sich unzweideutig vom Gegenteil überzeugt. Auch soll nur ein Verkehrston herrschen, nicht aber eine ganze Klaviatur, je nach Rang und Stand. Ich bin überzeugt, daß ein großer Teil des Unfriedens in unserm Vaterland in dem Momente wegfällt, wo das abscheuliche Kastenwesen und die verschiedenen „Verkehrstöne“ aufhören. Also mehr Verträglichkeit, An-

erkennung und Toleranz untereinander — auch in konfessioneller Hinsicht sei das gesagt; hier hat noch sehr viel zu geschehen, damit wir wirklich ein einzig Volk von Brüdern werden.

Und nun habe ich nur noch eins auf dem Herzen, was ich in dieser feierlichen Stunde nicht ungesagt lassen darf, aber doch nur kurz berühren will.

Wir müssen gewinnen, daß wir nicht so — ich will mich möglichst zurückhaltend ausdrücken — leichtmütig und unbesorgt auf allerlei Pikanterien usw. im Leben, in der Schaustellung und Lektüre und in der Mode eingehen; denn ehe wir uns versehen, kommen wir dadurch in den Schmutz, den wir doch nicht wollen. Blicken Sie auf unsre Soldaten! Sie wissen ganz genau, sie dürfen schon in die Vorpostenkette keinen Feind hineinlassen; denn sind einmal die Vorposten gefallen, so fängt schon die Niederlage an. Ebenso müssen wir diese Dinge, auf die ich nicht näher eingehen will — Sie wissen alle, um was es sich handelt —, behandeln wie einen Feind, den wir auch nicht in die Außenlinie hineinlassen. Wenn er auch zunächst schwach und unbedeutend scheint — stärkere Truppen rücken ihm nach, und hat er erst Eingang gewonnen, so nimmt er bald völlig Besitz.

Wenn unser Deutschland von diesen schlimmen Dingen erst wieder befreit wird und wenn wir einen stillen Bund schließen — Vereine braucht man nicht zu gründen —, einen stillen Bund, vor allem die Mütter und die Väter, die doch auf die Entwicklung ihrer Kinder in der Gegenwart mit Sorge sehen müssen, wenn wir uns geloben, wir wollen das Gemeine nicht mehr haben, wir wollen aus guten und reinen Quellen Anregung, Kraft und Freude schöpfen — wenn wir das gewinnen, dann wäre es eine Lust zu leben!

Nun zum Schluß: dieser Krieg hat gezeigt und wird noch zeigen — das dürfen wir ohne Überhebung sagen — daß die Nation, welche die größte sittliche Kraft entwickelt und die strengste Disziplin ausgebildet hat, den Sieg behält.

Gewiß, niemand wird die elementare Kraft Kruppscher 42 - cm - Geschütze, niemand wird die ungeheure Stoßkraft unsres Heeres, vor allem unsrer Infanterie, unterschätzen — „jeder Infanterist ist ein Held“, ist mir jüngst geschrieben worden. Aber die Truppen selbst werden bekennen: Was wir leisten und sind, verdanken wir unsrer Schulung im Frieden, verdanken wir der sittlichen Zucht, in die wir genommen waren, verdanken wir dem Geiste, den unsre Führer in uns entzündet haben und der unser großes Vaterland zusammenhält. Heer und Volk sind eins, und der Krieg ist die Probe des Friedens. Hier liegt das Entscheidende. Gott gebe, daß uns dieser Geist erhalten bleibt und wir ihn immer sicherer gewinnen. Dann werden wir es gewiß erleben — sei es über kurz oder lang, wie Gott will —, daß wir zusammentreten und den großen Sieg feiern mit den Worten:

Nun töne laut: der Herr ist da,
Von Sternen glänzt die Nacht,
Er hat, damit uns Heil geschah,
Gestritten und gewacht.
Für alle, die ihm angestammt,
Für uns war es getan,
Und wie's von Berg zu Bergen flammt,
Entzücken flamm' hinan!

Unser herrliches Heer und sein großer Heerführer, unser teurer Kaiser, sie leben hoch!

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DEM WELTKRIEGE

III

AN DER SCHWELLE DES DRITTEN
KRIEGSJAHR
REDE AM 1. AUGUST 1916 IN BERLIN GEHALTEN

Erschienen in der Weidmannschen Buchhandlung, Berlin, 1916. — Unter den zahlreichen Kritiken, welche diese Rede erfahren hat, befanden sich auch solche, die mir auf Grund eines entstellten Zeitungsreferats einen schweren Angriff auf die Privatindustrie überhaupt und besonders die Großindustrie unterschoben. Aber ich habe lediglich von jener „Privatwirtschaft in weiten Kreisen“ gesprochen, die sich im Kriege nicht gescheut hat, Wucherei und Hamsterei zu treiben, der gegenüber man zu neuen gesetzgeberischen Bestimmungen schreiten muß, da die vorhandenen nicht ausreichen. Wieviel wir im Kriege den überraschenden Leistungen der Großindustrie und namentlich ihrem Zusammenwirken mit der Wissenschaft zu verdanken haben, dessen bin ich mir dankbar bewußt, und ich durfte annehmen, daß auch die Hörer meiner Rede dies wußten.

Hochansehnliche Versammlung!

Deutsche Männer und Frauen!

Der Kaiser hat zum heutigen Tage das deutsche Volk mit einer Ansprache begrüßt voll Zuversicht und voll Kraft. Wir danken ihm von Herzen und wollen versuchen, in dem Geiste, in welchem er zu uns geredet hat, uns zu sammeln, zu einigen und zu stärken.

Heute vor zwei Jahren, an einem Sonnabende, rief unser Kaiser das deutsche Volk zu den Waffen. Am folgenden Sonntag stand vor dem Reichstagsgebäude eine unabsehbare Menge zum Gottesdienst vereinigt, und ähnlich in unserm ganzen Vaterland. Ein Wille, eine Kraft, ein heiliger Ernst beseelte sie. Mochten die einen an das harte „Muß“, an das Furchtbare des Kriegs und an die Zerstörung der edelsten Güter denken, mochten andere jubeln: „Endlich“ — endlich ist der stille unerträgliche Druck der heimlichen Feinde von uns genommen und wir werden Luft und Licht erhalten: gewollt hat den Krieg niemand, und wiederum alle Unterschiede der Empfindungen verschwanden nun in dem einen Bewußtsein: Es geht ums Ganze, es geht um Sein oder Nichtsein unseres Vaterlands, und wir werden kämpfen und ausharren bis zum letzten Blutstropfen! Und als nun unser Kaiser das Wort sprach: „Ich kenne keine Parteien mehr; ich kenne nur noch Deutsche“ — jenes Wort, welches der Kern- und Leitspruch der Nation im Krieg geworden ist —, da erloschen die Feuer der politischen Parteien, und die heilige Flamme des Vaterlandes verzehrte alles Selbstsüch-

tige, Kleinliche und Gemeine. In dieser heiligen Begeisterung zogen unsere Soldaten, siegesgewiß und todesbereit, in den Krieg. In dieser heiligen Begeisterung nahmen wir zu Hause die Kriegsarbeit auf! Gott will es! Gewiß, es war kein Kreuzzug; aber es war etwas noch Heiligeres: in unsere Hände wurde das Schicksal Deutschlands für eine unabsehbare Zukunft gelegt.

Ob wohl jemand unter uns damals gedacht hat, daß der Krieg zwei Jahre dauern würde und daß er noch jetzt unabsehbar ist? Ich glaube es nicht. Nicht getäuscht haben wir uns in der Zuversicht auf die siegreiche Kraft unseres Volkes; aber getäuscht haben wir uns in bezug auf die Dauer des Krieges und wir haben wohl auch die Kraft der Feinde nicht genügend geschätzt.

Ihre Kraft nicht richtig geschätzt — aber vor allem ihre Gesinnung gegen uns! Wir dachten sie uns feindselig genug, aber was mußten wir erleben und erleben es noch, erlebten es heute in der schamlosesten Rede, die Asquith je im Unterhause gehalten hat.

So ist niemals noch ein Krieg eingeleitet und mit solchen Kundgebungen ist er nie begleitet worden. Es war und ist vielmehr wie bei einem Sklavenaufstand wider uns, wie wenn eine unanständige, blöde und geknechtete Masse sich erhöhe, um allen denkbaren Schimpf, Unglimpf, Schmach, Schande und Verleumdung aus dunkler Rachsucht wider ihre Herren auszuspeien. Bereits zwei Wochen nach Ausbruch des Kriegs war diese Lügenflut zu einem in allen Weltteilen fließenden Strome geworden, um von dort aus unsere deutsche Gegenwart, unsere Vergangenheit, unsern Charakter, ja unser ganzes Sein zu beschmutzen und zu vernichten. Und führende Männer aller feindlichen Nationen beteiligten sich an diesem Teufelswerk, wenn auch edle Ausnahmen nicht fehlten! Vergessen können wir das niemals! Lernen können wir von dieser Kritik der Lüge nichts. Jedes Wort dagegen ist zu viel. Was wir uns zu

sagen haben, sagen wir uns selbst. Den Feinden gegenüber gilt aber nur die eine Rede: Wir werden bleiben, was wir sind, und wir werden euch auch ferner noch nötigen, das zu lernen, was wir können.

Aber wir sind hier nicht zusammengekommen, um dieses vergiftende Unheil, diesen frivolen Bruch mit aller Kultur und Völkergemeinschaft zu bedenken. Nein, dazu ist diese Stunde wahrlich zu teuer! Wir stehen hier, um im Geiste des Augusts 1914 miteinander rückwärts zu schauen und zu danken und vorwärts zu blicken und zu bedenken, was uns frommt, unsere Einheit zu stärken und das heilige Gelöbnis des Ausdauerns, es komme, was da wolle, zu wiederholen. So sollen es drei Fragen sein, deren Beantwortung uns vereinigen möge:

Worauf vertrauen wir?

Welche Ziele stecken wir uns?

Was verlangt die gegenwärtige Stunde?

Was ich über diese Fragen zu sagen habe, werde ich rückhaltlos und lediglich auf meine Verantwortung Ihnen vorlegen.

I.

Worauf vertrauen wir? Nun und vor allem: wir vertrauen auf Gott. Auch weiter wollen wir auf ihn trauen, „und uns nicht fürchten vor der Macht der Menschen“. Was heißt auf Gott vertrauen? Jeder vertraut auf Gott, ob er es weiß oder nicht weiß, der sein Leben willig in den Tod gibt um der Brüder willen, der den Verlust des Teuersten tapfer erträgt, der die Zeit still an dem Ewigen mißt, ihre Leiden auf sich nimmt, gewappnet im Herzen gegen eine See von Plagen. Seht ihr diese Mütter und Väter, diese Witwen, Waisen und Bräute, die in Seelenschmerz und doch in Seelenfrieden ihr Leid tragen! Sie sprechen nicht von Trost und sie sprechen nicht von Gott; aber in ihrem Herzen

wohnt eine unaussprechliche Kraft und breitet sich über ihr ganzes Wesen aus: Das ist Gott! In der Stille des gemeinsamen Leides und in der Stille der gemeinsamen Kraft reichen wir uns die Hände und danken Gott, daß er uns gelehrt hat unser Leid zu tragen. Ihm vertrauen wir auch ferner, der uns bis hierher geholfen hat — geholfen nicht nur im Äußern, sondern auch im Innern. Und wir wollen geloben, noch ernster und freudiger die Zeit unter die Ewigkeit zu stellen. Gar manches fehlt uns noch; Leichtsinn und Selbstsucht sind längst noch nicht überall ausgetilgt. Möge uns das Leid nicht zum Strafgericht werden müssen, möge es nur Erneuerung und Vertiefung und Zuversicht schaffen! Zuversicht — denn Gottvertrauen heißt gewiß sein, daß nichts uns schaden kann, und gewiß sein, daß die Geschichte des Menschengeschlechts, die Er leitet, fortschreitet und aufwärts geht trotz aller Rückschläge, trotz aller Torheit und Bosheit. In Gott muß alles getan sein; denn wie schnell schwanken unter plötzlichen neuen Ereignissen selbst unsere stärksten Grundsätze in Trotz und Verzagttheit, werden hinweggeschwemmt wie Triebssand! Darum muß unser Auge unerschütterlich und fest, wie das des Steuermanns, auf das Höchste und Letzte gerichtet sein! Blicke nicht auf die vorübergleitenden Ufer, blicke nicht auf die wilden Wellen, blicke auf das Ziel! „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hilfe kommt. Meine Hilfe kommt von dem Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat.“

Und weiter, meine Freunde, wir vertrauen auf unser unvergleichliches herrliches Heer, auf seine Heerführer, voran unsern teuren Kaiser. Das ist noch eine andere Zuversicht als vor zwei Jahren. Damals war es die Zuversicht der Hoffnung, heute ist es die Zuversicht der Gewißheit. Blicken wir nur auf das letzte Jahr: Polen und Litauen, der Weg nach Konstantinopel, die Schlacht am Skagerrak und nicht zuletzt Verdun und die Somme! Kein Wort reicht an die übermenschlichen Taten heran, die unsere Soldaten

getan, und an die Leiden, die sie ausgehalten und überwunden haben. Tausende fielen:

Seele, vergiß sie nicht,
Seele, vergiß nicht die Toten,
Sieh', sie umschweben dich!

Gegangen, nicht vergangen; gestorben und nicht tot. Gestorben, damit wir leben können! Und die, welche das unerhörte und unvorstellbare Feuer der Granaten nicht traf, sie hielten stand und in einer eisernen Mauer schützten sie an der Somme und in den litauischen Sümpfen den Rhein und die Weichsel. Dem einfachen deutschen Musketier gebührt der Ehrenkranz, und das große Denkmal des Kriegs — immer wieder haben wir wohl alle dieses Zeugnis von denen gehört, die aus den Schlachten in die Heimat kamen. Aber Heer und Heerführer sind eins. Wie sie zusammengewachsen sind, so ist es auch ein und dasselbe Vertrauen, mit dem wir sie umfassen. Mit unsrem Kaiser — Er trägt hier die letzte Verantwortung und wie trägt er sie! — werden die Namen Hindenburg, Mackensen, Linsingen, Falkenhayn und so viele andere herrliche Namen zu Wasser und zu Land solange strahlen, wie es eine deutsche Geschichte gibt. Mag der Krieg dauern, solange unsere Feinde können und wollen — in unerschütterlicher Zuversicht vertrauen wir auf unser Heer und auf die Fortsetzung des Sieges bis zum Ende.

Aber wir vertrauen auch mit Zuversicht auf die Leitung des Staates und unsere Regierung. Dürfen wir das im Namen des ganzen deutschen Volkes sagen? Das hieße zuviel gesagt. Aber doch spreche ich es zuversichtlich aus: Wenn wir die berechtigten und unberechtigten Klagen, die Dinge zweiten Ranges betreffen, abziehen und auf die Hauptsachen allein sehen, so blicken Parlament und Volk in größter Mehrzahl mit Vertrauen und Dankbarkeit auf unsere Regierung in diesen zwei Jahren. Zensur, Nahrungsversorgung und anderes hat zur Kritik reichlich Veranlassung geboten; aber dankbar ziehen wir in Betracht, was auf der

anderen Seite steht: Erstens, wir wissen, daß unsere Regierung den Krieg vermieden hat, solange sie es noch in den letzten Julitagen irgend vermochte; die Schuld unserer Feinde, Rußlands und Englands, liegt hier klar zutage. Daher zogen alle freudig in den Krieg! Weiter, wir hatten im Innern schwere Zerklüftungen, vor allem ging ein Riß zwischen den sogenannten bürgerlichen Parteien und der Sozialdemokratie. Aber die Regierung unseres Reichskanzlers und seines hochverdienten Staatssekretärs Delbrück hatte es verstanden, sich durch Gerechtigkeit Vertrauen zu erwerben. Daher, als die Stunde schlug, fand sie ein einiges Volk, das alle Gegensätze begrub. Das soll unvergessen bleiben.

Ferner, es war für uns am Anfang des Krieges und weiter die höchste Gefahr, daß auch Neutrale sich zu unseren Feinden schlugen. Die Zufuhr, die wir doch absolut nötig hatten, stand auf dem Spiel und damit nicht weniger als nahezu der Ausgang des Krieges. Aber der Politik unserer Regierung gelang es, Bulgarien und die Türkei als Bundesgenossen zu erwerben und Amerika, Holland, Dänemark usw. bei ihrer Neutralität zu erhalten. Das war und ist ein gewaltiger Erfolg! Zwar hätten manche Kreise unseres Volkes einen Bruch mit einem neutralen Staat riskiert, als dieser unfreundlich gegen uns auftrat; aber ich zweifle nicht, daß die Geschichte einst unserer auswärtigen Politik, wie sie geführt wurde, recht geben wird, wenn die Akten offen vorliegen werden. Aber auch unserer inneren Politik; denn in den entscheidenden Momenten hat der Reichskanzler jedesmal das Wort gesprochen, das uns nottat und Unsicherheiten und drohenden Spaltungen vorbeugte.

Ich will nur das Wichtigste hervorheben: Als wir so weit waren und es möglich war, den heißen Wünschen Ziele der äußeren Politik in großen Umrissen zu zeigen, da hat der Reichskanzler dies getan, und wie er es tat, war gut.

Sodann: Neuorientierung nach dem Kriege hat er verheißen. In dieser Zusage liegt die Anerkennung, welche

tiefen Veränderungen der Krieg in dem ganzen Dasein des Volkes hervorgerufen hat und wie notwendig es ist, dem in einer freien und großzügigen Politik nach dem Kriege entgegenzukommen. Alle Freiheit im Staatsleben entspringt aus dem Vertrauen, und wiederum die Freiheit begründet Vertrauen. Eine neue Zeit wird nach dem Kriege für Deutschland heraufsteigen: wir sind gewiß, daß man sie nicht mit „Karlsbader Beschlüssen“ unterdrücken, sondern dem neuen Geist Luft und Licht geben wird. Aber welche Ziele soll sich dieser neue Geist stecken? Damit sind wir bereits zu unserer zweiten Frage übergegangen.

II.

Welche Ziele stecken wir uns? Zunächst im Innern. Ich will nur von solchen Zielen sprechen, die wir schon jetzt im Kriege einigermaßen vorbereiten können. Und da nenne ich zwei: Die Erhaltung und Steigerung unserer Volkskraft und die Herstellung einer deutschen Gemeinwirtschaft, d. h. einer nationalen Arbeitsgemeinschaft.

Die Erhaltung unserer Volkskraft. Ersetzen können wir das teure Blut nicht, das so reichlich geflossen ist, und die schweren Verluste, die unser Volkskörper erlitten hat; aber ergänzen können wir die furchtbaren Lücken und eine noch stärkere Zukunft vorbereiten. Wie geschieht das? Durch Pflege und Ertüchtigung auf allen Linien. Beginnen müssen wir mit der Pflege unsres kostbarsten Gutes, des Nachwuchses. Also müssen wir — glauben Sie nicht, das sei eine Kleinigkeit und gehöre nicht hierher — bei der Säuglingspflege einsetzen und nun fortschreitend die Pflege der Kleinen und der Schulkinder, wo sie gefährdet sind, in Kinderhorten daran reihen. Wir müssen ferner unsre Fortbildungsschulen noch ganz anders ausbilden als bisher, sowohl zur körperlichen Ertüchtigung und Wehrhaftigkeit der Jugend als zur moralischen Stärkung und zur fachlichen Vorbereitung, damit wir auch ferner in edler Qualitätsarbeit

allen Völkern vorangehen. Das sind Aufgaben, die weder der Staat allein, noch einzelne allein übernehmen können — nein, in zweckmäßiger Verteilung müssen Staat, Landschaft, Stadt und private Kräfte zusammenwirken. Mit reichlichen Mitteln müssen sie das Vorhandene heute schon auszubauen beginnen, um die Volkskraft zu erhalten und zu steigern.

Aber noch vieles andere gehört dazu. Ich nenne nur drei große Stücke: die Sorge für das Wohnungswesen, das Volksbildungswesen und die Abwehr der Volkskrankheiten. Der schwierigste Punkt ist das Wohnungswesen, und denkt man es durch, so möchte man fast ob der Abhilfe verzweifeln. Aber Ehre den Männern und Genossenschaften unter uns, die nicht verzweifeln und überzeugt sind: „Wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg!“ Wir müssen hier Besserung schaffen, es koste, was es wolle, sonst geraten wir in die schwersten Gefahren; denn in der Wohnungsfrage steckt Gesundheit, Moral, Freudigkeit oder Trübsal und Unglück. Also hindurch! Langsam, Schritt vor Schritt, anders geht es nicht, aber mit festem Willen!

Leichter ist das Bildungswesen. Einen neuen politischen, geographischen und intellektuellen Horizont hat unser Volk durch den Krieg erhalten, und sein edler Bildungshunger einen neuen mächtigen Antrieb. Dem müssen wir entgegenkommen, nicht durch die Einheitsschule, auf die man ungerechtfertigte Hoffnungen setzt, sondern auf vielen und verschiedenen Wegen — durch die Fortbildungsschulen, von denen ich schon sprach, durch die Einrichtung von ernsthaften Volkshochschulen in Stadt und Land — Dänemark ist uns mit diesem Beispiel vorangegangen —, durch Volksbibliotheken, in denen wir gegen andere Länder noch zurückstehen, und durch Erleichterungen aller Art für die wirklichen Talente, wenn sie aus dem Dunkeln ins Helle streben und aufwärts wollen. Aber an den Universitäten und technischen Hochschulen, bei der Pflege der Wissenschaft ist nichts zu erleichtern; sonst gehen wir rückwärts.

Über die Abwehr der Volkskrankheiten endlich brauche ich hier nicht weiter zu sprechen; denn ich bin gewiß, daß wir auf diesem Gebiete kräftig fortschreiten und unnach-sichtlich auch in private Verhältnisse eingreifen werden, wenn das zum Schutz des Ganzen notwendig ist.

Wenn in einmütiger Arbeit dieses alles in Gang und Schwung gebracht wird, so werden wir unsre Volkskraft trotz aller Verluste nicht nur erhalten, sondern auch steigern. Damit werden wir auch das einzige Mittel gewinnen, um den bösen Geburtenrückgang zu hemmen. Denn in dieser Sache ist alles ein nutzloses Gerede, was sonst gesagt wird. Es gibt hier nur ein Mittel: Die Freude an gesunden Kindern und die Erleichterung ihrer Aufzucht und Zukunft. Beides gehört eng zusammen und daran müssen wir arbeiten!

Das zweite große Ziel hier aber ist die Herstellung einer deutschen Gemeinwirtschaft, d. h. einer wirklichen nationalen Arbeitsgemeinschaft. Meine Damen und Herren! Das Wahlrecht in allen Ehren — ich wünsche, daß sich die weitestgehenden Hoffnungen erfüllen lassen —; die religiöse Freiheit in allen Ehren — ich wünsche, daß der Staat nicht mehr nach der Religion forscht, sondern überall und ausschließlich nach der Befähigung und der hingebenden Pflicht-treue —; aber viel wichtiger noch als diese beiden großen Stücke scheint mir, daß in unserm nationalen Wirtschaftsleben eine entscheidende Änderung eintritt. Der Krieg hat den unerträglichen Mißstand aufgedeckt, unter dem wir hier leiden:

Was haben wir vor dem Kriege besessen? Eine inter-nationale Privatwirtschaft und neben ihr auf einigen Gebieten eine gut arbeitende fiskalische und militärische Staatswirtschaft. Was haben wir im Kriege erlebt? Die fiskalische und militärische Staatswirtschaft erweiterte sich und arbeitete in umfassendster Weise, geleitet von genialen Männern, bald ausgezeichnet. Aber dagegen: Die inter-nationale Privatwirtschaft brach zusammen, die ausländische Konkurrenz fiel fort und eine unbekümmerte, lediglich auf

den Profit gestimmte, heimische Privatwirtschaft trat in weiten Kreisen an ihre Stelle. Wucherei und Hamsterei wuchsen auf, und vom Geiste des August 1914 war hier wenig mehr zu spüren. Meine Damen und Herren! Ich klage nicht einzelne an, obwohl einzelne es verdienen; ich klage das ganze System an, dem sie unterlagen, das System, welches den vollen Handelsegoismus und das rücksichtslose Verdienen auch im Kriege erlaubt, weil man eben überhaupt Grenzen hier nicht gekannt hat und kennt. Wenn es nun gewiß ist, daß wir das in einem Kriege nicht wieder erleben dürfen, so muß man schon im Frieden eine große Änderung ins Auge fassen. Diese kann sich nur auf der Linie bewegen, auf der einige bedeutende Betriebe unsrer nationalen Wirtschaft schon stehen. Ich denke an die Bergwerke, die Kohlen, den Forstbetrieb. Gemischte Unternehmungen brauchen wir in großer Zahl, an denen der Staat oder die Kommunen beteiligt sind. Nirgendwo soll der frische Unternehmersinn und die private Verantwortlichkeit ausgeschaltet werden; aber an den Bedürfnissen und dem Wohle des Ganzen sollen sie ihre Grenzen finden. Diese kann nur die Gemeinschaft, repräsentiert durch den Staat, bestimmen. Ein engeres Zusammenwirken mit ihm ist auf allen Hauptgebieten der Volkswirtschaft notwendig, also auch auf dem Gebiete des Handels, und die Verhältnisse sind so zu ordnen, daß sie im Frieden einen begrenzten, aber weiten Spielraum gewähren, der sich jedoch im Moment des Kriegs ohne Schwierigkeit verengt, weil die Grenzen nach allen Seiten dann schon vorgesehen sind. Dann wird allmählich der Gedanke, daß alle Wirtschaft Teil einer deutschen Gemeinschaft ist, im Frieden und erst recht im Kriege, das Volk durchdringen und vor Beutelust bewahren. Schwierig ist diese Aufgabe, ich weiß es wohl — der Staat kann hier auch leicht hemmen und schaden —; aber ändern müssen wir; denn wir müssen viel mehr nationalen Gemeingeist in unser Wirtschaftsleben bekommen.

Aber welche Ziele stecken wir uns nach Außen? Sinnlos und gefährlich kann es leicht sein, jetzt im Kriege von den äußeren Friedenszielen zu sprechen, jetzt, da wir noch mitten im heißesten Ringen stehen, jetzt, da uns nichts von der einen Aufgabe ablenken darf, nämlich von dem Kriege selbst. Aber es ist doch für ein mündiges und denkendes Volk unmöglich zu kämpfen, ohne zu wissen, wofür man kämpft. Dazu: der auf bestimmte Ziele gerichtete Wille ist, wenn es der rechte ist, kein Hindernis des heldenhaften Kampfes, sondern Antrieb und Ansporn. Nur um große Richtungen kann es sich dabei handeln; Friedensziele genauerer Art dürfen und können wir nicht geben.

Wie steht es nun unter uns damit? Nun, ich sehe bei uns in dieser Frage allmählich eine große Einheit werden; aber ich sehe zurzeit doch noch nicht geringe Verschiedenheiten unter den besten Patrioten.

Die einen sagen: Man hat uns überfallen; wir haben zu den Waffen gegriffen, weil man unsre Arbeit zerstören, unser Land zerstückeln, unsre Zukunft als selbstmächtiger Staat vernichten will. Haben wir diese Angriffe siegreich abgewehrt, so ist unser Werk getan, und wahrlich ein großes Werk! Mehr brauchen und wollen wir überhaupt nicht.

Die anderen aber sprechen: Man hat uns schon vor dem Kriege eingeengt und eingeschnürt; man hat uns nicht gegönnt, was wir haben, und nicht gegönnt, was wir brauchen. Somit, wenn wir nur den früheren Zustand wiederherstellen wollten, hätten wir in Wahrheit nichts erreicht. Die Lage bliebe für uns so gefährlich wie zuvor, und der schmachvolle Überfall bliebe ungesühnt. Also muß es von Grund aus anders werden durch den Krieg. Daher müssen wir alles festhalten, was wir in unsern Händen haben von der Somme bis über die Beresina, und dürfen nur einen Frieden schließen, der automatisch für alle Zukunft Sicherheit und Freiheit zu Wasser und zu Lande gewährt.

Meine Damen und Herren! Der politisch Denkende

hört aus beiden Reden Notwendiges heraus, und er hört Bedenkliches heraus. Zunächst: daß wir uns gegen eine Welt von Feinden wirklich behaupten, unser heimisches Land siegreich verteidigen und alle Stürme abschlagen, das ist wahrlich eine große Tat, und sie allein schon würde in der Geschichte der Welt fortwirkend ein mächtiger Faktor zu unsern Gunsten sein. Aber es wäre doch sehr ungenügend und es wäre bitter, wenn uns der Friede nichts anderes brächte. Aber nicht nur ungenügend und bitter — denn wofür hätten wir die ungeheuren Opfer gebracht? Ist ihr Preis nur die Wiederherstellung dessen, was früher war? — es ist auch, geschichtlich angesehen, nahezu unmöglich, daß ein solcher Krieg mit dem status quo ante endet. Nein, wir dürfen und müssen mit unseren Zielen vorwärts! Hier aber gilt allein ruhiges Abwägen. Da wollen wir erstlich nicht vergessen, daß wir unsre Kolonien fast vollständig verloren haben. Wir müssen ein Kolonialreich zurückgewinnen; die stärkste Stellung in Mitteleuropa kann das nicht ersetzen. Aber automatisch erhalten wir die Kolonien nicht zurück. Wir müssen Opfer für sie bringen in Europa.

Zweitens, wir schließen den Frieden nicht allein, sondern mit unsern Bundesgenossen Österreich-Ungarn, Bulgarien, der Türkei. Auch das zieht erwünschten Möglichkeiten bestimmte Grenzen.

Drittens — und das scheint mir die Hauptsache — wir brauchen einen Frieden, der uns vor solchen Überfällen schützt, wie wir sie erlebt haben, wie das unser Kaiser in seiner Botschaft soeben wieder in den Vordergrund gerückt hat, einen Frieden also, der unsere vaterländische Kraft steigert, unserer Arbeit die Freiheit in der Welt gewährt und Dauer in sich schließt. Wie geschieht das? Nun, das kann nach diesem ungewöhnlichen und unerhörten Kriege kein gewöhnlicher Friede sein. Gewiß, nach einem Frieden, der uns automatisch Ruhe und Sicherheit für alle Zukunft garantiert, nach dem dürfen wir nicht ausschauen; denn

das wäre gleichbedeutend mit dem Traum und der Utopie einer Weltherrschaft, die anzustreben uns unsere Feinde lügnerisch vorwerfen. Wohl aber soll der Friede den Feind im Osten definitiv auf seine natürlichen Grenzen zurückdrängen. Im Osten hat er eine Mission in der Weltgeschichte; er muß sich wieder auf sie besinnen. Aber nach Geist, Art und Kultur gehört Rußland nicht nach Westeuropa; hier wirkt es nur zerstörend auf die abendländische Kultur, die ihm fremd ist und fremd bleiben muß. Wir müssen die abendländische Grenze im Osten mit fester Hand ziehen für uns und für die ganze abendländische Kultur. Im Westen aber soll uns der Friede dagegen sicher stellen, daß England allein auf dem Meere herrscht und daß Belgien seine Satrapie bleibt.

Meine Damen und Herren! Das sind große Ziele, und der Friede muß sie uns bringen, so bringen, daß unser Nationalstaat ungefährdet bleibt und daß nirgendwo ein neues Irland geschaffen wird. Ein solcher Friede muß uns werden; aber ungewöhnlich ist ein solcher Friede noch nicht; jeder gute Deutsche muß ihn anstreben. Ungewöhnlich ist es auch nicht, wenn wir dabei darauf ausgehen, daß der Friede die feindliche Staaten- und Völkerkoalition gegen uns sprengt; denn der politische Zustand Europas, in welchem uns der Krieg getroffen hat, darf sich nicht wiederholen.

Aber ein ungewöhnlicher Friede soll uns und Europa werden, weil er ein besseres und heiligeres Völkerrecht anbahnen muß als bisher. Tut er es nicht, so wird er wenig taugen, ja wir werden ihn gar nicht erlangen.

Dieser Weltkrieg ist ein so ungeheurer, hat so Furchtbares aufgewühlt und bringt die Zivilisation, ja die Weltgeschichte der Götterdämmerung so nahe, daß nur eine Umkehr helfen kann.

Ich bin kein Utopist und ferne davon, von einem Friedensschluß den ewigen Frieden zu erwarten. Ich glaube auch nicht, daß sich hier zunächst mehr erreichen läßt als ein ganz

kleiner Fortschritt in den politischen Verhältnissen der Staaten, aber doch nicht nur ein Wink, sondern eine Richtung. Auf den einen Schritt, auf den nächsten guten Schritt hier, kommt alles an nach dem tiefen Spruch:

Ich habe stets den nächsten Schritt erwählt,
Ein fernes Ziel hat mich dabei beseelt.

Einst hat es so etwas wie eine christliche europäische Völkerfamilie gegeben. Durch unsere Religion ist sie uns vorgezeichnet, und im Charakter, in der Geschichte und in der Weltstellung gerade unseres Volks sind heilige Pflichten in dieser Richtung begründet. Wir dürfen sie nicht fahren lassen. Ich möchte nicht in einer Welt leben, die den deutschen Idealismus nicht mehr kennt und in welcher Humanität, edles Menschentum und christliche Liebe zum alten Eisen geworfen sind. Daher: selbst in dieser heißesten Zeit, mitten im Kampf um Sein oder Nichtsein, wo nichts als der Siegeswille angespannt sein darf, — soll uns doch aus weiter Ferne das höchste Kriegsziel leuchten: Deutschland, sein selbst mächtig in ungehemmter, edler Arbeit; aber neben ihm und mit ihm friedliche Völker! *Regnum dei in terris*; Gottes Reich auf Erden!

III.

Was verlangt die gegenwärtige Stunde — nun, meine Freunde, wenn wir das Ergebnis aus dem Gesagten ziehen, so wissen wir die Hauptsache bereits. Aber noch einiges Wichtige kommt in Betracht. Da die Zeit drängt, so gestatten Sie, daß ich in ein paar kurzen Geboten das zusammenfasse, was die gegenwärtige Stunde verlangt:

Zum Ersten ruft sie: Deutsches Volk, harre aus, stärke deine Arme, wenn sie müde, und deine Knie, wenn sie matt werden! Denke an die im Granatfeuer! Sie leisten bis aufs Blut Widerstand. Du hast noch lange nicht ihr Vorbild erreicht! Schäme dich, aus kleinen Nöten große zu machen, schäme dich, über gestörte Gewohnheiten zu klagen! Die

deutsche Geduld muß vielmehr so freudig und erfinderisch bleiben wie der deutsche Kopf! Sei männlich und sei stark!

Zum Zweiten ruft die Stunde: Sei kein Parteimann, sondern sei nur ein Deutscher! Bedenke vor jedem politischen Streit, ob er nötig sei, ob ihm nicht durch Zwiesprache vorgebeugt werden kann! Bildet, wenn's frommt, Seniorenkonvente in Stadt und Land unter den Parteien ohne Ausnahme, damit das Einigende zur Macht komme! Es ist vorhanden! Kolportiert keine nichtigen, gefährlichen oder gar bösen Gerüchte und halben Verleumdungen! Beutet Ungeschicklichkeiten und Versehen nicht aus! Hört nicht auf unbestimmtes Murren und Murren! Jagt keiner Sensation nach auf Kosten des Friedens und der Wahrheit!

Zum Dritten ruft die Stunde: Zertritt den schlimmen Kastengeist, wo er sich noch findet, unser bösestes Erbteil! Bruderliebe und Ehrerbietung in edler Freiheit sollen herrschen! Kastendünkel, bureaukratische Eifersucht — sie wohnt nicht nur bei Beamten — und hochmütiger Kaltsinn sollen verschwinden! O, daß wir Deutsche doch endlich den Ton trafen, der eine freie und freundliche Sphäre in jeglichem Verkehr schafft!

Zum Vierten endlich ruft die Stunde: Seid eingedenk: unser Hauptfriedensinstrument ist zurzeit immer noch das Heer! Vertraut ihm die Zukunft an! Aber eben deshalb: Blast nicht wilde Schlachtgesänge hinter der Front; aber lähmt das Heer auch nicht durch unnützes Klagen, durch Kleinmut und Friedensgerede. Wenn etwas sicher steht, so steht das sicher, daß sich niemand unter uns ein Urteil darüber anmaßen kann und darf, wie lange wir zu kämpfen haben. Wer von uns überschaut denn die Lage der Dinge? Daher ist Zurückhaltung in bezug auf die Frage des Friedensschlusses und jenes Vertrauen, welches nicht blind ist, aber zuversichtlich, der wahre Patriotismus. Und — aufs neue ist es uns heute von unserem Kaiser mitgeteilt worden —

nicht wir setzen das Blutvergießen fort, sondern unsere Feinde und laden damit nur neue Schuld auf sich.

Deutsche Männer und Frauen! Wir sind jetzt in einer harten Zeit des Krieges, unsere Truppen leisten Übermenschliches. Endlich, nach zwei Jahren haben unsere Feinde eine Art von einheitlicher Kriegsfront gebildet. Aber auch dieser furchtbare Druck und Ansturm, den sie noch versuchen, weil wir in der Oberhand sind, war bisher vergeblich und wird zerschellen. Nun denn, wie die dort draußen todesmutig im eroberten Lande stehen, so soll auch die Geschichte einst von uns in der Heimat künden: das ganze Land hat bis zuletzt — geschlossen, entschlossen — die Einheit gehalten, die Geduld bewährt, den Siegeswillen durchgesetzt; das ganze Volk war von einem Geist beseelt und sein Leitspruch lautete:

„Feiger Gedanken bängliches Schwanken,
Weibisches Zagen, ängstliches Klagen
Wendet kein Elend, macht dich nicht frei!
Allen Gewalten zum Trutz sich erhalten,
Nimmer sich beugen, kräftig sich zeigen
Rufet die Arme der Götter herbei!“

Niemand unter uns steht am Steuer, aber jeder von uns steht am Ruder! Bedenkt es wohl und handelt im kleinen wie im großen danach. Handelt danach auch im dritten Kriegsjahr, so wie das deutsche Volk nun diese zwei Jahre herrlich ausgehalten hat. Denen aber, die am Steuer stehen und denen, die da kämpfen, und denen, die für uns gekämpft haben — dieser Schar von Helden — weihen wir unseren heißen Dank. In diesem unauslöschlichen Dank — er wird uns eine Quelle der Erhebung und Kraft bis zu fernsten Zeiten bleiben — scharen wir uns in Ehrfurcht und Treue um den obersten Kriegsherrn, unsern teuren Kaiser.

Deutsche Männer und Frauen! Wir erheben uns und rufen einmütig: Unser ganzes Heer, das Vaterland, der Vater des Vaterlandes, Se. Majestät unser Kaiser Wilhelm II., Er lebe hoch! hoch! hoch!

AUS DER FRIEDENS- UND KRIEGSARBEIT
AUS DEM WELTKRIEGE

IV

1. DIE LEISTUNG UND DIE ZUKUNFT
DER BALTISCHEN DEUTSCHEN

2. DIE DEUTSCHE UNIVERSITÄT DORPAT,
IHRE LEISTUNGEN UND IHR UNTERGANG

Der erste Aufsatz ist in der „Woche“, 29. Mai 1915, der zweite in der
Leipziger „Illustrierten Zeitung“, 7. Oktober 1915 erschienen.

1.

Die Leistung und die Zukunft der baltischen Deutschen.

Ein Teil baltischen Landes, die Hafenstadt Kurlands, Libau, ist in deutschen Händen; das war eine Freudenbotschaft besonderer Art in diesem schweren Krieg, wenn sie vielleicht auch nicht alle deutschen Herzen, wie sich's gebührt, bewegt hat. Eine Freudenbotschaft besonderer Art — denn hier haben unsere Truppen ein Land betreten und teilweise besetzt, das jahrhundertlang zum Deutschen Reich gehörte, und dessen Bevölkerung in der maßgebenden Oberschicht deutsche Kultur bis zur Gegenwart zäh festgehalten hat. Man lese Hippels „Lebensläufe in aufsteigender Linie“, um zu wissen, wie es in einem kurländischen evangelischen Pfarrhaus aussieht, und welcher Geist von ihm ausströmt. Man vertiefe sich in die ausgezeichneten Romane von Pantenius aus dem kurländischen Leben, um die kerndeutsche Art dieses Stammes kennen zu lernen. Man werfe einen Blick auf die Jahresberichte des Goldinger Gymnasiums, um die Kraft der deutschen Schule auf baltischem Boden zu würdigen! Nun weht über einem Teil dieses Landes die deutsche Reichsfahne, und der kurländische grünblauweiße Wimpel ist ihr beigesellt.

Ist es ein „vergessener“ deutscher Bruderstamm, der uns, Gott sei Dank, wieder nahegerückt ist? Das kann man in bezug auf die baltischen Deutschen nicht sagen; vergessen hat sie Deutschland nicht. Aber die Empfindungen ihnen

gegenüber sind doch bei uns nicht warm, sondern in weiten Kreisen zurückhaltend und kühl. Daß sie so lebendig und heiß sein sollten wie gegenüber Elsaß-Lothringen im Jahr 1870, und daß daher eine herrliche Flamme nationaler Begeisterung auflodern müsse bei dem Gedanken, das Baltensland wiederzugewinnen, das kann man freilich nicht verlangen; denn das Elsaß ist uraltes deutsches Land und hat in der deutschen Geschichte eine hervorragende Stelle, die baltischen Provinzen dagegen sind ein deutsches Kolonialland. Aber die Kühle in weiten Kreisen ist doch auffallend und für ein baltisches Herz schmerzlich. Gewiß, sie herrscht nicht überall — es gibt in deutschen Landen gute Kenner und treue Freunde der baltischen Provinzen — aber die starke Welle nationalen Empfindens müssen sie zurzeit noch entbehren.

Wie erklärt sich diese Erscheinung? Nach einer vierzigjährigen aufmerksamen Beobachtung bin ich wohl in der Lage, eine Erklärung zu geben. Sieht man von allen denen ab, die sich nie die Mühe gemacht haben, sich um den baltischen Bruderstamm zu kümmern, und daher nichts oder nur Falsches über ihn wissen, so erklärt sich die Kühle der Empfindung gegenüber den baltischen Provinzen in Deutschland nicht etwa schon aus der langen Zeit der politischen Entfremdung dieser Provinzen; es sind hier vielmehr tiefere Momente wirksam. Es wird erstlich die statistische Erwägung ins Feld geführt, es seien ja kaum 200 000 Deutsche dort (8 Prozent der Gesamtbevölkerung). Es wird sodann auf die konservativ-soziologische Rückständigkeit der baltischen Deutschen hingewiesen, sie stellten einen Anachronismus im modernen Leben dar, etwa wie die mecklenburgische Adelsherrschaft. Es wird endlich auf die Kluft hingewiesen, die die baltischen Deutschen zwischen sich und der eingeborenen Bevölkerung haben bestehen lassen (den Letten und Esten), aus der nunmehr offene Feindschaft sich entwickelt habe.

Diese Bedenken, aus denen sich die Zurückhaltung gegenüber den baltischen Deutschen erklärt, lassen sich im Grunde in einen Vorwurf zusammenfassen: die Deutschen in den baltischen Provinzen, so sagt man, haben die ihnen gestellte Aufgabe nicht gelöst. Sie hätten sich durch Germanisierung der Eingeborenen verstärken und ihr politisches Gemeinwesen auf eine breite bürgerlich - bauerliche Grundlage stellen sollen; statt dessen haben es die adeligen Herren aus egoistischen Gründen vorgezogen, ein kleines, mächtiges Herrenvolk zu bleiben, bis ihnen nunmehr in der modernen Zeit die Macht zu entgleiten droht oder schon entglitten ist. Sie ernten also nur die Früchte ihrer engen, ständischen Politik, und Deutschland kann mit dieser Handvoll anspruchsvoller Aristokraten wenig anfangen. Schade!

So oder ähnlich habe ich immer wieder gehört; so lautet auch das Urteil seitens nicht unfreundlich gesinnter Kreise. Dieses Urteil ist unrichtig. Ich kann es hier nicht unternehmen, es ausführlich zu widerlegen; aber ich darf hoffen, daß es die Leser interessieren wird, einige Gegenbeweise kennen zu lernen. Handelt es sich doch um die Eigenart und das politische Lebenswerk eines deutschen Bruderstammes, dessen Schicksalsstunde nahegerückt scheint.

Zunächst die mangelnde kolonisatorische und germanisierende Kraft. Hier ist sofort darauf aufmerksam zu machen, daß neben den Gutshöfen der baltischen deutschen Ritter bedeutende deutsche Städte mit einer nicht geringen deutschen bürgerlichen Bevölkerung und deutscher Selbstverwaltung entstanden sind: Riga, Reval, Mitau, Dorpat, Pernau, Libau, um nur die größeren zu nennen. Nicht selten werden diese Schöpfungen übersehen, und man spricht so, als handle es sich in den Ostseeprovinzen lediglich um deutsche Großgrundbesitzer. Allein diese Städte stellen selbständige Mittelpunkte deutschen Lebens dar, stehen kraft eigenen Rechts neben der baltischen Ritterschaft und haben trotz der politischen Russifizierung einen wichtigen Teil

ihres Deutschtums noch immer festgehalten. Namentlich Riga hat es zu allen Zeiten verstanden, sich in kraftvoller Eigenart neben den Rittern zu erhalten, und das Selbstbewußtsein des Rigaschen Bürgers bleibt in keinem Stück hinter dem Selbstbewußtsein des deutschen baltischen Großgrundbesitzers zurück. Aber das gesamte Landvolk ist undeutsch geblieben! Das ist zwar richtig; aber der Vorwurf, daß es sich dabei um eine eigensüchtige und sträfliche Unterlassung handle, ist unberechtigt. Noch vor einem Menschenalter konnte man ihm allerdings schwer widersprechen; denn die soziologischen Studien und Erkenntnisse waren damals noch nicht hinreichend vorgeschritten. Jetzt aber wissen wir, daß eine vollkommene Kolonisierung mit Aufsaugung der eingeborenen Bevölkerung nur gelingen kann, wenn Großgrundbesitzer, Bürger und Bauern zusammen in das fremde Land einströmen. Geschieht das nicht, und unternimmt man dennoch den Versuch, das eingeborene Volk einzuschmelzen, so tritt das Gegenteil von dem ein, was man erstrebte; die Einwanderer werden ihrerseits von den Eingeborenen aufgesogen. Das wäre das Schicksal der Deutschen in den Ostseeprovinzen geworden, wenn sie nicht eine scharfe Grenzlinie zwischen sich und den Letten und Esten gezogen hätten. Denn die Zahl der eingewanderten Deutschen war für eine wirkliche Germanisierung zu klein: es fehlte der Bauer ganz, und auch die deutschen Kaufleute und Handwerker kamen so spärlich, daß sie nur einzelne Plätze besetzen konnten; auch war in dem vorherrschend agrarischen Betrieb für sie nur langsam Spielraum zu gewinnen. Was aber geschehen konnte, das ist im wesentlichen geschehen. Die Letten und Esten sind in den westeuropäischen Kulturkreis hereingezogen worden. Man ließ ihnen ihre Sprache, mußte sie ihnen lassen und vermischte sich nicht mit ihnen; aber man brachte ihnen die christliche Religion in ihrer abendländischen Ausprägung und sodann — bereits seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts — die volle bürgerliche

Freiheit und endlich in rasch fortschreitender, zielbewußter Arbeit die deutsche Schule und Kultur im Gewand ihrer eigenen Sprache. Seit dem Ausgang des vorigen Jahrhunderts steht der baltische Lette und Este dem Bauer in den östlichen preußischen Provinzen an Bildung keineswegs nach. Nicht nur ist die Zahl der Analphabeten verschwindend, sondern auch die Zahl derer, die zu einer mittleren und höheren Bildung gelangen, ist verhältnismäßig sehr groß. „Man findet heute Letten (und Esten)“, schreibt ein Kenner, „wohl in allen Berufen, nicht allein in Livland und Kurland, sondern auch als Kulturträger über das weite Zarenreich verstreut. Die Zahl der lettischen (und estnischen) Geistlichen, Ärzte, Juristen, Schriftsteller, Künstler und sonstigen Gebildeten ist schon eine recht bedeutende; viele von diesen Leuten, die natürlich alle die deutsche Sprache vollkommen beherrschen, können allerdings als völlig germanisiert gelten, wie ja selbst unter den Mitgliedern der deutschen Vereine in Riga und Kurland sich viele lettische Namen finden.“ Freilich, auch der umgekehrte Fall tritt auf dem Land und in den Vorstädten vereinzelt noch immer ein, daß kleinbürgerliche deutsche Familien von den Letten und Esten aufgesogen werden — ein warnender Beweis für die oben festgestellte Tatsache, daß einer Übermacht gegenüber die höher kultivierte Einwanderung der eingeborenen Bevölkerung verfällt, wenn nicht scharfe Grenzlinien gezogen werden.

Die abendländisch deutsche Kultur hat das ganze Gebiet bis zur Narva, dem Peipussee und Dünaburg nicht nur besetzt, sondern auch wirklich durchdrungen: das ist das geschichtliche Hauptwerk der baltischen Deutschen.

Aber, wendet man ein, was hilft das? Die Letten und Esten sind trotz dieser Kultur in steigendem Maße Deutschfeinde geworden und halten heute lieber zu den Russen als zu den Deutschen! Nun, zunächst ist diese Behauptung in dem vollen Umfang nicht richtig. Von den Esten gilt sie überhaupt nur in starker Beschränkung — es gibt noch

immer ein freundliches Zusammenarbeiten mit nicht wenigen unter ihnen — und auch von den Letten gilt sie nicht in dem Sinn, daß jeder deutschfeindliche Lette damit ein Russenfreund ist. Hier schieben sich vielmehr die nationalen Selbständigkeitsbestrebungen dieser kleinen Völkerstämme ein. Auch sie sind vom Nationalismus des 19. Jahrhunderts ergriffen worden und suchen nun nationale Gemeinwesen zu begründen. Daß dies auf breitester demokratischer, ja womöglich republikanischer Grundlage erstrebt und zugleich eine „eigene“ lettische Kultur erträumt wird, gehört zu den freilich nicht unbedenklichen Krankheiten nationaler Pubertätsentwicklung. Daß sie dabei zunächst die deutschen Widerstände stärker empfinden als die russischen und ihren einstigen Erziehern samt den vielleicht noch bestehenden Resten patriarchalischer Bevormundung besonders grollen, das ist der Lauf der Geschichte, und man kann sich darüber nicht wundern. Aber wenn sie zu ruhiger Betrachtung gekommen und zugleich den Druck der russischen „Kultur“, den bisher hauptsächlich die Deutschen erfahren haben, stärker empfinden werden, werden sie das hohe Gut ihrer abendländischen Bildung und vor allem ihres Protestantismus höher schätzen lernen. Vor die Frage gestellt, ob sie einfach in die byzantinisch-russische Form sich einschmelzen lassen sollen oder mit den Deutschen die abendländische Kultur behaupten wollen — und diese Schicksalsfrage rückt auch an sie heran —, werden sie entweder ihre Stellung zu den baltischen Deutschen revidieren oder sich selbst dem Untergang weihen müssen. Zu prophezeien vermag hier niemand, aber die Hoffnung ist nicht aufzugeben, daß sie das Kleinod, das sie besitzen, nicht einfach preisgeben werden.

Das Kleinod, das ist der Geist und die Kraft der deutschen Kultur! An der Universität Dorpat, die jetzt zerstört ist, aber noch bis vor wenigen Jahren neben dem deutschen Adel und dem Bürgertum der Städte der dritte Pfeiler des

Deutschtums in den baltischen Landen war, fand jener Geist die Stätte seines lebendigen Wirkens und hat nicht nur die baltischen Lande zu fruchtbaren Gefilden edler Gesittung und echter Wissenschaft gemacht, sondern auch seinen Samen weithin über das ganze große russische Reich gestreut.

Du Niltal edler Bildung, Kunst und Sitte,
Gleichsam am Rande Libyens, daß in Mitte
Von Ost und West es ostwärts Segen schütte!

So hat ein reichsdeutscher Dichter vor fünfzig Jahren das Land mit seiner Universität Dorpat besungen. Dorpat ist dahin, das Haus ist zerfallen; aber noch haben jene Provinzen bis zum Krieg in ihren deutschen Vereinen bewiesen, daß sie auch ohne Universität ihren Geist zu bewahren vermögen. Gewiß — nicht mehr als acht Prozent Deutsche sind im Lande; aber noch kennt dieses Land, trotz allem, was geschehen ist, die russische „Kultur“ nicht, und auch die eingeborene Bevölkerung steht noch immer, ob sie's wahr haben mag oder nicht, im deutschen Kulturkreis, wie sie in der evangelischen Kirche steht. Unter solchen Verhältnissen darf man nicht von fehlgeschlagener Kolonisation sprechen und darf auch nicht vor dem Ergebnis einer rohen Statistik den Mut sinken lassen.

Aber die „Adelsherrschaft“ und die konservative Rückständigkeit! Nun, auch hier haben wir aus den modernen soziologischen Arbeiten viel gelernt. Wir wissen jetzt, daß sich eine kolonisierende Minorität schlechterdings nur als Herrenvolk zu halten vermag, ferner, daß mit der Verfassung als Herrenvolk notwendig der Komplex von Charakterzügen, Eigenschaften und Methoden gegeben ist, den man den aristokratisch-patriarchalischen nennt, und daß es dem einzelnen gar nicht möglich ist, sich diesem geistig-sozialen Gefüge zu entziehen; endlich, daß dieser Typus sein geschichtliches Recht so gut hat wie jeder andere. In den baltischen Verhältnissen aber hat dieser aristokratische Typus, der hier, wie gezeigt, eine Notwendigkeit war, seit langer

Zeit ein Gepräge erhalten, das ihn von allen ihm verwandten Typen in der deutschen Geschichte zu seinem Vorteil unterscheidet. Leider ist diese wichtige Tatsache in Deutschland längst nicht hinreichend bekannt: In den baltischen Landen gehörte und gehört jeder zum deutschen Herrenvolk, zur Aristokratie, der sich die volle deutsche Bildung angeeignet hat und mit den anderen zum Wohl des Landes zusammen arbeitet. Ich will nicht sagen, daß jeder baltische Geburtsaristokrat so empfindet und urteilt. Auch hier gibt es die bekannten aristokratischen Unarten und Sünden; aber sie sind für den Gesamtcharakter der baltischen Aristokratie nicht entscheidend. Für diese ist die deutsche Bildungsfrage die letzte, entscheidende, und der bürgerliche Arzt, Jurist, Lehrer, Geistliche, Schriftsteller usw. steht mit dem Großgrundbesitzer auf einer sozialen Stufe, wie es denn auch andererseits nicht wenige adelige Lehrer, Lehrerinnen, Ärzte, Geistliche usw. in den baltischen Landen gibt. Selbstverständlich erhält nun auch der Bürgerliche dadurch den Typus, zu einem Herrenvolk zu gehören, und schließt sich an die soziologische Art dieser Schicht an. Nur ein verbohrt er enger Liberalismus aber kann verkennen, daß diese Art auch große Vorzüge hat, den einzelnen stärkt und hebt und vor allem unter gewissen geschichtlichen Verhältnissen einfach — eine Notwendigkeit ist.

Unter gewissen Verhältnissen — aus ihnen im richtigen Moment, wenn die geschichtlichen Zustände andere geworden sind, herauszukommen und die gesellschaftlichen Ordnungen anders zu gruppieren, das ist bekanntlich die große Schwierigkeit, vor die bald früher, bald später jede aristokratische Herrschaft gestellt wird. Das baltische Herrenvolk steht etwa seit einem knappen Menschenalter vor dieser Schwierigkeit, die dadurch ungeheuer gesteigert ist, daß nicht Deutsche, sondern gebildete Letten und Esten die Aufnahme verlangen. Daß die Herren die Zeichen der Zeit nicht früh genug erkannt und der Schwierigkeiten nicht in befriedigen-

der Weise Herr geworden sind, wird man einräumen müssen. Aber bei billiger Berücksichtigung der Größe der Aufgaben und der geradezu sich kreuzenden Erwägungen, die hier eintreten mußten, wird man doch sagen dürfen, daß vieles Fördernde geschehen ist, und daß man sich nicht einfach auf ein hoffnungsloses „Non possumus“ zurückgezogen hat, bei dem vielmehr nur einzelne in Verblendung verharren wollten. Daß man deutscherseits an der Bedingung festhielt, nur deutscher Bildung könne volle soziale Gleichberechtigung gewährt werden, nachdem die volle bürgerliche und materielle Gewährleistet war, ist zu verstehen, und doch läßt sich fragen, ob man in kühnem Vertrauen auf die deutsche Kultur auch im fremdsprachigen Gewand nicht den großen Versuch hätte wagen sollen, die volle soziale und gesellschaftliche Gleichberechtigung der Letten und Esten anzustreben und danach zu handeln. Die großen Gefahren, die bei solchem Ziel dem Deutschtum drohen würden, sind unverkennbar — man braucht nur auf Finnland zu blicken und auf die heutige Lage der Schweden dort neben den Finnen —, aber man hat in den baltischen Provinzen zwei sich ganz fremd gegenüberstehende Völker neben sich, das ist ein Vorteil, und vielleicht durfte man der deutschen Kraft doch diese Probe zutrauen.

Es kam die lettische „Revolution“; es ist der Weltkrieg gekommen. Bei seinem Beginn hat Rußland erklärt, es kämpfe nicht nur gegen die Deutschen, es kämpfe gegen das Deutschtum überhaupt. Daß es dem Panlawismus mit dieser Drohung ernst ist, wissen wir; ob aber auch jeder zukünftigen russischen Regierung, ist nicht ganz so sicher, und ob die Regierung die Kraft haben wird, die Drohung wirklich durchzuführen, müssen wir abwarten. In Gesetzen ist bekanntlich diese Regierung stark; in der Durchführung werden die Dinge dort oft sehr anders. Aber unzweifelhaft ziehen nicht nur schwere Tage, sondern Schicksalstage für die baltischen Deutschen herauf. Der Krieg selbst hat sie

in eine furchtbare Lage gebracht, um so furchtbarer für sie, solange der Ausgang des Krieges und das Maß des deutschen Sieges noch im Dunkeln liegt. Sie mußten in die Reihen der russischen Armee eintreten und gegen uns kämpfen. Das haben sie schon im Siebenjährigen Krieg tun müssen und werden es als eine Schickung ansehen, die sie in deutscher Treue für den Landesherrn auf sich nehmen, den der Gang der Geschichte ihnen zuletzt zugewiesen hat. Ist ihnen die große erhebende Aufgabe seit sieben Jahrhunderten geworden, Bildung und Gesittung in den Osten zu tragen, so sind sie allzeit darauf gefaßt gewesen, die schweren Konsequenzen ziehen zu müssen, die diese Aufgabe ihnen auferlegt. In einem Aufsatz von Rudolph Stratz in dieser Zeitschrift (15. Mai), der sich sonst durch manche scharfe und treffende Beobachtung auszeichnet, wird deutlich genug gegen die baltischen Deutschen der Vorwurf erhoben, daß sie nicht unter Zurücklassung ihres Besitzes zu uns nach Deutschland zurückgewandert sind, seitdem ihre Lage hoffnungslos geworden sei, dann brauchten sie jetzt nicht gegen uns zu kämpfen. Dazu wird auch noch von solchen baltischen Deutschen gesprochen, die bei Ausbruch des Krieges blindlings die Sache des Zaren zu der eigenen gemacht und in der Not der Stunde „ihre Seelengemeinschaft mit Dschingiskhan entdeckt haben“. Das ist ein böses Wort, da es so verstanden werden wird, als habe es eine weite Geltung.

Gewiß gibt es verrußte Deutsche, und wahrscheinlich ist es, daß in der Not der Stunde mancher innerlich und äußerlich nicht bestanden hat. Aber so weit kenne ich die Balten, um sagen zu dürfen, daß jenes Urteil nur vereinzelte treffen kann, daß aber die große Mehrzahl den schmalen und harten Weg, den sie nun gehen muß, gefunden hat und wandelt. Sie wird dem russischen Kaiser geben, was sie ihm in dieser Stunde geben muß, und dabei darauf vertrauen, daß sie entweder ihre große Aufgabe für das russische Reich behalten oder unter ganz neue Verhältnisse kommen, also nicht unter-

gehen wird. Eben deshalb ist auch der Rat, auszuwandern, übel angebracht. Er war es sicher bis gestern noch; er kommt heute nicht in Betracht, und er wird, so hoffe ich zu Gott, auch in Zukunft falsch sein. Er war es bis gestern noch; denn hat nicht das Wirken der deutschen Vereine bis unmittelbar vor dem Krieg, hat nicht der langsame Wiederaufbau der deutschen Schulen und so manches andere gezeigt, daß die Lage des Deutschtums in den baltischen Provinzen keineswegs schon hoffnungslos war? Wäre es da nicht Fahnenflucht gewesen, das Land zu verlassen und die deutsche Kultur preiszugeben? Und selbst wenn die Hoffnungen noch geringer waren, als sie erschienen — ist es deutsche Art, die Arbeit an einer großen Aufgabe abzuberechnen? Muß nicht vielmehr auch noch der letzte Versuch gemacht werden, ohne schützende Institution den Geist doch lebendig zu erhalten? Diese Notwendigkeit gilt auch in der Zukunft; sie gilt auch nach dem Krieg. Wenn aber auch die Hoffnung vieler sich nicht erfüllen sollte und das Deutsche Reich die baltischen Provinzen nicht erobert oder nicht behält, so darf doch mindestens heute noch nicht der Gedanke aufkommen, die Aufgabe der Deutschen in Rußland sei nunmehr erfüllt, und die deutschen Provinzen Rußlands seien für die deutsche Kultur verloren. In einem Weltreich, das Polen, Kleinrussen, Tataren, Armenier, Georgier usw. umfaßt, müssen und werden die Deutschen an ihrem Grund und Boden, an ihrer Eigenart und ihrer Aufgabe bis zum letzten Blutstropfen festhalten. Fallen sie dennoch, so sollten sie auf ihrem eigenen Boden sterben mit dem edlen Schweiß der Arbeit und dem Blut des Kampfes auf ihren Stirnen.

Martern, verjagen oder töten kann man sie; aber niemand soll und wird sie russifizieren oder zu freiwilliger Auswanderung bewegen können.

2.

Die deutsche Universität Dorpat, ihre Leistungen und ihr Untergang.

Manche deutsche Universität ist im Laufe der Zeiten untergegangen; aber ihr Untergang bedeutete in Wahrheit nur einen geringen Verlust. Einige von ihnen waren von Anfang an nicht recht lebensfähig, andere sind mit benachbarten Universitäten verschmolzen worden. Wer wollte heute Altdorf neben Erlangen, Bamberg neben Würzburg, Duisburg neben Bonn, Erfurt neben Jena, Rinteln neben Marburg, Wittenberg neben Halle wieder zurückrufen? Nur an die Wiederherstellung von Helmstedt wird gedacht, und eine Universität östlich von Berlin als Ersatz für Frankfurt a. O. wird vielleicht einmal gegründet werden. Der Untergang mehrerer dieser Universitäten stand mit dem Zerfall des alten Deutschen Reichs und dem Verschwinden so vieler deutscher „Staaten“ am Anfang des vorigen Jahrhunderts in engem Zusammenhang; nur in kleinen Kreisen wurde ihnen eine Träne nachgeweint. Aber anders steht es mit der deutschen Universität Dorpat, die vor unseren Augen vor wenigen Jahrzehnten zerstört worden ist. Zwar als Universität Jurjew besteht sie noch fort; aber es ist gut, daß auch der alte Name verschwunden ist; denn die russische Universität Jurjew hat mit der deutschen Universität Dorpat nichts gemein, zumal jetzt nicht mehr, nachdem am Anfange des Weltkrieges auch der letzte Rest der deutschen Universität, die theologische Fakultät, als deutsche aufgehoben worden ist.

Dorpat — Tausende akademisch gebildeter, deutscher Männer nennen diesen Namen mit derselben Verehrung und Liebe, mit der in deutschen Landen die heimischen Universitäten gepriesen werden. Diese Universität ist ihnen die „Alma mater“ in vollkommenem Sinne gewesen und ge-

blieben; ja vielleicht noch inniger als irgendwo sonst ist hier die Universität festgehalten worden als die Burg deutscher Wissenschaft und deutscher Sitte und Art. Freudiger konnte das Lied „Der Mai ist gekommen“ in der Nacht zum 1. Mai nicht von den Neckarbergen ins Tal heraberklingen, als es von den Embachhügeln Jahr um Jahr in die gute Stadt Dorpat klang. Stolzer als in der Studentenschaft Dorpats ist nirgendwo das alte Burschenlied: „Stoßt an“, gesungen worden; aber auch tiefer und ernsthafter ist nirgendwo das Lied männlicher Klage und männlicher Zuversicht: „Wir hatten gebauet ein stattliches Haus“, erfaßt worden! Es war jedesmal ein Gelöbniß des Ausharrens und der Treue, wenn dieses Lied erschalle, und noch bestand der Schlußvers zu Recht:

„Das Haus mag zerfallen,
Was hat's denn für Not!
Der Geist lebt in uns allen,
Und unsre Burg ist Gott.“

Wohl war er zerfallen, der selbständige, zum Deutschen Reich gehörige livländische Ordensstaat, nach dreihundertjährigem Bestehen, wohl war man nacheinander polnisch, schwedisch und zuletzt russisch geworden, wohl hatte das Land Jahrhundert um Jahrhundert vandalische Zerstörungen und unsägliche Leiden erduldet — Dorpat besaß z. B. in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts gegen 30 000 Einwohner, um das Jahr 1565 fast gar keine mehr —; aber noch immer hatte es sich bewährt: „Es ist der Geist, den sich der Körper baut.“ So hatte man auch unter russischer Herrschaft das Land allmählich wieder in Blüte gebracht, und der deutsche Geist fand Mittel und Wege, sich zu behaupten, zu stärken und zu verbreiten. Nahezu zwei Jahrhunderte lang lebte man so; in die Mitte dieser Zeit fiel die Gründung der deutschen Universität. Drei Menschenalter lang ließ man sie wirken und schaffen, dann legte man Hand an sie und „die hohe Feste fiel“.

Es ist in deutschen Landen wenig davon geredet worden, als Alexander III. die deutsche Universität Dorpat zerstörte. Man nahm es als ein Unvermeidliches und Unabänderliches hin und legte es zu den übrigen Einbußen des deutschen Besitzes im Ausland, an die man sich gewöhnen zu müssen glaubte. Nun aber ist der Weltkrieg gekommen, nun stehen unsere Truppen in Libau auf kurländischem Boden, unsere Schiffe an der baltischen Küste, nun soll und muß in dieser hohen Zeit ein jeder Deutscher wissen, um was es sich dort handelt und daß es alter deutscher Besitz ist, um den dort gekämpft wird. Hierzu sollen die folgenden kurzen Ausführungen einen kleinen Beitrag bieten. Von der deutschen Universität Dorpat will ich erzählen.¹⁾

Sie hat eine Vorgeschichte schon im siebzehnten Jahrhundert gehabt. Im Jahre 1629 wurde Livland schwedisch, drei Jahre später unterzeichnete Gustav Adolf im Feldlager bei Nürnberg — kurz vor seinem Heldentode — die Stiftungsurkunde der Universität Dorpat. Diese Stadt, die im Jahre 1224 gegründet war und sich als bischöfliche und hanseatische Stadt gut entwickelt hatte, war zum Sitz der neuen Universität erwählt worden. Sie lag zentral zwischen Riga, Pernau, Reval und dem Peipussee und war der Umschlagplatz des baltisch-russischen Binnenhandels, der über diesen See ging. Aber die neue Universität entwickelte sich nicht wie sie sollte, da die kurzsichtigen Nachfolger des großen Königs sie benutzten, um das Deutsche zurückzudrängen und das Land schwedisch zu machen. Dieses konnte daher kein rechtes Vertrauen zur Universität fassen, die bald auch unter den schweren Russeneinfällen zu leiden hatte. In den Jahren 1656 bis 1690 hörte aller Unterricht auf; die „Gustaviana“ schien erloschen. Aber im Jahre 1690 wurde sie als „Gustaviana - Carolina“ restauriert und hat

¹⁾ Näheres siehe in der Schrift: „Die deutsche Universität Dorpat.“ Leipzig, F. A. Brockhaus, 1882.

dann noch zwanzig Jahre bestanden, nachdem sie beim Ausbruch des Nordischen Kriegs (1699) in die Hafenstadt Pernau verlegt worden war. Als sich dann Peter der Große durch Kapitulation Livlands bemächtigte, war das Land so verwüstet und entvölkert, daß an das Fortbestehen der Universität nicht gedacht werden konnte.

Das Album der alten Universität Dorpat enthält die Namen von 1662 akademischen Bürgern; die Hälfte waren Deutsche, die andere Hälfte Schweden. Unter jenen war fast ein Viertel nicht-baltischer Herkunft, sondern reichsdeutsch. Also bestand noch immer ein Zusammenhang mit dem alten Mutterland, zumal da auch anderseits trotz der heimischen Universität noch immer nicht wenige Balten auf reichsdeutschen Universitäten studierten. Das Luthertum ist durch die Universität in den baltischen Landen gefestigt worden und hat sich nun auch mit dem Geist der Esten und Letten vollkommen verschmolzen. Der Pastorenstand, materiell sichergestellt und hoch angesehen, wurde (neben dem Adel) der wichtigste Stand im Lande. Er erfüllte die Aufgabe, die Gustav Adolf bei der Errichtung der Universität durch die Professoren ihm gestellt hatte: „Ich will nicht dulden, daß die Professoren (besonders die Theologen) die Wahrheit mit metaphysischen Spekulationen umhüllen, sondern die Professoren sollen die Jugend, ohne sie in theoretischen Labyrinthen aufzuhalten, gerade zur Praxis führen, damit sie in allen Dingen Gott und den Menschen nützlich sein können.“

In dem ersten Jahrhundert der russischen Herrschaft, da es keine heimische Universität mehr gab, mußten die baltischen Prediger, Juristen, Ärzte und Lehrer sämtlich in Deutschland studieren. Bis zum Jahre 1798 wurden ihnen dabei von der russischen Regierung keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt. So fanden sich an vielen deutschen Universitäten im achtzehnten Jahrhundert zahlreiche baltische Studenten, und sie bildeten an einigen von ihnen, wie

in Königsberg, Jena und Göttingen, eigene Verbindungen. Der geistige Zusammenhang mit dem Mutterland wurde dadurch aufs beste gewahrt, zumal da noch fort und fort Reichsdeutsche, wenn auch nicht in großer Zahl, in den baltischen Provinzen eine zweite Heimat suchten und fanden. Riga, im achtzehnten Jahrhundert eine ganz deutsche Stadt, war der geistige Mittelpunkt des Landes. Hier wirkte Herder, hier ließ Kant seine Werke verlegen; aus einem Pastorat, nicht weit von Riga, stammte Lenz, der Jugendfreund Goethes.

Im Jahre 1798 wurde sämtlichen, in fremden Ländern studierenden russischen Untertanen die Rückkehr befohlen. Aber schon im Jahre 1802 gründete Alexander I. für die baltischen Provinzen und durch sie für das ganze russische Reich die Universität Dorpat „Zur Erweiterung der menschlichen Kenntnisse in Unserem Reich“, mit ausschließlich deutscher Unterrichtssprache. In der Tat haben bis zum Untergang der Universität fast nur deutsche Gelehrte an ihr gewirkt; die Zahl der übrigen läßt sich an den Fingern abzählen, wenn man von den Lehrstühlen für russische Theologie und Sprache absieht. Alexander I. erkannte mit erleuchtetem Weitblick, daß die Universität dann dem großen Reiche den höchsten Nutzen stiften werde, wenn sie ihm die deutsche Wissenschaft, ungeschmälert und ohne fremde Bevormundung, bringe. In diesem Sinne sah er über jedes national-russische Bedenken hinweg und schenkte zugleich der Loyalität der Deutschen in den Ostseeprovinzen ein vollkommenes Vertrauen.

So wurde denn die Universität auch in ihrer Organisation und in den Einrichtungen (akademische Freiheit) ganz nach deutschem Muster gestaltet, und der neue deutsche Idealismus fand hier sofort eine Stätte. Goethes anderer Jugendfreund Klinger, der einstige „Stürmer und Dränger“, wurde der erste Kurator; ihm folgte der Fürst Lieven, ein Einheimischer, durch den die evangelische Erweckungs-

bewegung gefördert wurde, der aber zugleich mit höchster Gewissenhaftigkeit über der Universität gewaltet hat. Der erste Rektor war Parrot, ein Württemberger; bald folgte ihm der Westfale Evers, der das Amt so glänzend verwaltete, daß er von seinen Kollegen immer wiedergewählt wurde (1818 bis 1830). Er hat, ein Schüler der Göttinger Historikerschule, die Wissenschaft der russischen Rechtsgeschichte begründet. Sein Name hat daher noch heute bei den russischen Rechtshistorikern den besten Klang. Die deutsche Universität Dorpat hat er vor allen anderen zu dem gemacht, was sie geworden. An seinem Grabe bezeugte (1830) der Universitätsprediger: „Die Werke seines Geistes muß der Tod stehenlassen; sie lassen sich nicht einsargen, sondern bleiben unter uns und zeugen überall von des Verewigten Gegenwart. Es müßte die ganze Universität begraben werden, wenn sein Andenken erlöschen sollte; denn es ist nichts an ihr, was nicht während seines zwölfjährigen Rektorats seine wohltätige Wirksamkeit erfahren hätte und dadurch zu höherer Vollkommenheit gehoben worden wäre.“

Die Universität wurde sofort mit 29 Professuren eingerichtet, und die Zahl der Lehrstühle wuchs bis zum Jahre 1881 bis zu 45. Das entspricht den Verhältnissen einer mittleren deutschen Universität in jener Zeit. Von den 72 Professoren, die in den ersten fünfundzwanzig Jahren angestellt worden sind, waren 51 aus Deutschland, 16 aus den Ostseeprovinzen selbst, 4 aus Rußland. Man sieht also, daß die Universität einfach in dem Verbande der deutschen Hochschulen ihre Stellung erhielt. Nun aber begann eine Entwicklung, die dem geistigen Leben der baltischen Provinzen zur höchsten Ehre gereicht; in bedeutender Anzahl wählten sich die Balten selbst die akademische Laufbahn, so daß unter den 45 Dorpater Professoren des Jahres 1881 neben 19 reichsdeutschen 24 baltische wirkten. Nimmt man hinzu, daß um dieselbe Zeit mehr als 30 Balten an deutschen Hochschulen Professuren bekleideten, so gab es

im Jahre 1881 etwa 55 Professoren, die ihre Heimat in den russischen Ostseeprovinzen hatten. Das ist eine sehr große Zahl, wenn man bedenkt, daß sie einer Bevölkerung von etwa 200 000 Seelen entstammten; denn nur so viele Deutsche gibt es in den Ostseeprovinzen. Diese Bevölkerung erbrachte den Beweis, daß sie mehr als eine ganze Universität aus ihren Kräften zu besetzen vermochte, und die zahlreichen Berufungen von Balten an die reichsdeutschen Hochschulen zeigten, daß diese Kräfte nicht minderwertig waren. Diese Verhältnisse haben bis zum Untergang der Universität angedauert.

Bis zum Untergang der Universität — sie hatte in den Jahren von 1838 bis 1854 unter Nikolaus I. bereits eine Epoche durchlebt, die sie der Vernichtung nahezubringen schienen. Professoren wurden abgesetzt, verbannt; reichsdeutsche Professoren sollten nicht mehr berufen werden und der deutschen akademischen Freiheit suchte man den Garaus zu machen. Der absolutistisch-militärische Kaiser wollte die Universität in ein russisches Kadettenkorps verwandeln, wenn er auch die deutsche Unterrichtssprache bestehen ließ. Die Wissenschaften sollten wie im Mittelalter traktiert werden nach vorgeschriebenen Lehrbüchern und approbierten Kollegienheften. Aber eben damals raffte sich der baltisch-deutsche Geist auf, verdoppelte seine Kräfte und steckte sich das Ziel: wenn wir keine Lehrer aus Deutschland mehr bekommen, so müssen wir selbst die Universität besetzen, und wenn die Vorlesungen kontrolliert und niedergedrückt werden, so müssen wir neben den Vorlesungen die Studenten belehren und erziehen. So kam man wirklich über die schwierige Zeit nicht nur hinweg, sondern schuf auch aus der Not einen Chor von Tugenden. Niemals hat Livland eine Zeit gehabt, in der die Jugend inniger alle hohen Ideale umfaßt und in der das geistige Leben stärker pulsiert hat als damals. Das Feuer, welches die Nikolaitischen Drangsale entzündet, lohte noch fort, auch nachdem Alexander II.

die schlimmen Maßregeln seines Vaters zurückgenommen hatte und reichsdeutsche Professoren wieder nach Dorpat berufen wurden. Dieses Feuer stammte aus der heiligen Flamme, die in Deutschland im Anfange des Jahrhunderts in der Zeit der höchsten Not emporgelodert war. Die Professoren der Universität hüteten es, und der ausgezeichnete Kurator, Graf Keyserling, der Freund Bismarcks, respektierte es. Seine ungewöhnliche Weisheit nahm es in den Dienst der hohen Aufgabe, die deutsche Universität Dorpat für das ganze Russische Reich zum Segen werden zu lassen. Unter seiner Leitung kam die Universität in dem letzten Drittel des Jahrhunderts zur höchsten Blüte, und ganz Rußland empfing von dort Lehrer, Ärzte, Apotheker, Landwirte usw., die durch ihre Zuverlässigkeit wie durch ihre Kenntnisse sich unentbehrlich machten. In jeder russischen Gouvernementsstadt und an vielen anderen Plätzen bis zum Stillen Ozean waren sie zu finden, und das russische Volk freute sich ihrer Wirksamkeit, soweit es nicht planmäßig verhetzt wurde.

Diese teils panslawistische, teils „echt russische“ Hetze setzte freilich schon am Ende der sechziger Jahre wieder ein. Damals begegnete ihr der Professor der Geschichte Schirren mit einer Streitschrift, die Fichteschen Geist atmete. Er mußte seinen Lehrstuhl aufgeben. Mit Lug und Trug, mit Verleumdungen und Entstellungen aller Art schritt die russische Kampflinie vor und unterminierte die Existenz des Deutschtums und seiner Universität. Doch vermochte sie unter Alexander II. noch nichts Wesentliches zu erreichen. Erst unter seinem Sohne, Alexander III., gelang das Zerstörungswerk. Daß es ein solches war, darüber sind sich erleuchtete Russen, ja selbst die Urheber der Zerstörung, nicht unklar geblieben: „Mag die Kultur in den Ostseeprovinzen den größten Schaden leiden — russischer Geist muß dort herrschen!“ So wurde der Universität die russische Unterrichtssprache fast mit einem Schlage auferlegt und

der Bund mit der deutschen Wissenschaft zerschnitten. Dorpat mit seinen mehr als tausend Studenten fiel, und Jurjew entstand, ein kümmerlicher Ableger der russischen Universitäten; denn die besseren russischen Professoren ziehen in der Regel jede andere russische Hochschule vor.

Es gibt eine Russifizierung, sagen wir mit Schirren, gegen die nichts einzuwenden ist. Das ist die Russifizierung, wie sie nach ehrlicher Arbeit und ehrlichem Kampf im Lauf der Generationen gleichen Schritts mit der Entwicklung des Verkehrs und der Kultur des russischen Volks in die livländischen Städte und Dörfer einziehen mag — wenn Rußland eine solche Kultur einst bieten kann und diese Provinzen nicht aufgeben muß. Aber, als es vor zwanzig Jahren die Universität zerstörte, konnte es nur einen Ersatz bieten, der keiner war. So ist es ein Kulturmord gewesen und teilweise auch ein Selbstmord, ein blühendes Leben zu zerstören, dessen reiche Früchte auch der Neider und Feind nicht zu leugnen vermochte und die mindestens in derselben Fülle dem ganzen Russischen Reiche zugute kamen wie den baltischen Provinzen. Ich habe einsichtige Russen gesprochen, die bekannten, daß die Aufhebung der deutschen Universität Dorpat eine böse Konzession an den russischen Chauvinismus gewesen ist und die schwerste Einbuße für das Reich bedeutete. Auch ist es einfach nicht wahr, daß sich die Universität jemals in Widerspruch zu ihren Aufgaben für Rußland gesetzt hat, und daß die Studenten kein Russisch verstanden. Das Gegenteil ist der Fall. Mit großem Ernst hielt der Kurator Graf Keyserling darauf, daß auf den Gymnasien die russische Sprache tüchtig gelernt wurde. Wir Dorpater und Rigaer Abiturienten verstanden Russisch sehr viel besser als Französisch oder gar Englisch. Bei der Abgangsprüfung wurden wir über russische Sprache, Geschichte und Literatur in dieser Sprache examiniert; ein langer russischer Aufsatz mußte aus dem Stegreif geschrieben werden — ich habe einen solchen über den Einfluß Goethes

auf Schiller verfaßt — und niemand erhielt das Zeugnis der Reife, der im Russischen nicht mindestens „Gut“ hatte. So waren wir wohl vorbereitet, dem Reiche auch in seiner Sprache zu dienen.

Daß aber die Universität nicht nur ihrer wissenschaftlich-praktischen Aufgabe genügt, sondern auch die Wissenschaft selbst fort und fort gefördert hat, das wissen heute noch die Fachmänner in allen Fakultäten. Nicht nur die medizinischen Doktor-Dissertationen, die gehaltvoller waren als die meisten reichsdeutschen, sondern auch die gelehrten Werke in allen wissenschaftlichen Disziplinen legen dafür Zeugnis ab. Im folgenden möchte ich durch eine Reihe von Namen an die Leistungen der Universität erinnern; nicht wenige von ihnen sind auch über den Kreis der Fachgelehrten hinaus bekannt geworden.

In der theologischen Fakultät wirkten von reichsdeutschen Gelehrten der Dogmatiker Philippi, der scharfsinnigste Vertreter der lutherischen Orthodoxie im neunzehnten Jahrhundert, und der Kirchenhistoriker Kurtz, dessen Lehrbuch der Kirchengeschichte vierzig Jahre lang das verbreitetste Studentenbuch auf allen deutschen Hochschulen gewesen ist. Baltische Theologen von hervorragender Bedeutung waren v. Oettingen, der die Moralstatistik begründet hat, der geistvolle Kirchenhistoriker v. Engelhardt, aus dessen Schule mehrere akademische Lehrer, die in Deutschland wirken, hervorgegangen sind, und der Vertreter der praktischen Theologie Theodosius Harnack.

Die juristische Fakultät widmete sich in erster Linie der Pflege des heimischen Rechts, das sich eng an das gemeine Recht anschließt. Hier hat sich der Balte Bunge als Sammler und Bearbeiter die größten Verdienste erworben. Als Reichsdeutsche aber wirkten hier Savignys Schüler Clossius, der schon genannte Evers, der Kriminalist Osenbrüggen, der Kirchen- und Staatsrechtslehrer Loening und andere.

Die Blüte der medizinischen Fakultät haben, aus Deutschland berufen, Burdach, Volkmann, Reichert, Buchheim, Dragendorff, Naunyn — alles Namen vom besten Klang — hervorgerufen; aber neben ihnen wirkten die Balten Kupffer, Rosenberg und Stieda als Anatomen, Bidder (der bedeutende Schüler von Johannes Müller), Alexander Schmidt und Gustav Bunge als Physiologen, v. Bergmann als Chirurg, Schmiedeberg als Pharmakolog. Besonders zahlreich und bedeutend waren die reichsdeutschen Professoren in der Historisch-Philologischen Fakultät. Als Nationalökonom wirkten in Dorpat Adolf Wagner, den heute noch ein starkes Band mit dem Lande verbindet, Laspeyres und Bücher, als Philologen und Archäologen Neue, Stephani, Schwabe, Petersen, Löschke, als Sprachvergleicher Leo Meyer, als Historiker Maurenbrecher, Ullmann, Wilmanns, Rühl, Walz, als Philosophen Jäschke, der seinem Lehrer Kant so nahe stand, und Strümpell. Unter den baltischen Lehrern ist der Historiker Schirren und der Philologe Paucker hervorzuheben.

In den Naturwissenschaften ist der größte Sohn der baltischen Lande Ernst v. Baer gewesen, der die Entwicklungsgeschichte begründet hat. Über seine epochemachenden Leistungen hinaus gehört die wissenschaftliche Persönlichkeit dieses Mannes zu jenen leuchtenden Vorbildern, an denen sich auch ferner noch ganze Generationen von Gelehrten bilden und innerlich erheben werden. Neben ihm haben die baltischen Lande die Astronomen-Dynastie der Struves, die Botaniker Bunge und Russow, die Mineralogen v. Engelhardt, v. Helmersen, Graf Keyserling und Grevingk, den Chemiker Carl Schmidt, den Physiker Arthur v. Oettingen und andere hervorgebracht. Unter den reichsdeutschen Professoren in dieser Fakultät seien der Astronom Mädler und der Mathematiker Minding hervorgehoben.

Nichts als Namen konnten hier geboten werden, und auch diese nur unvollständig; aber sie werden doch nicht

wenige Leser daran erinnern, daß in Dorpat fast ein Jahrhundert lang, und noch vor zwei bis drei Jahrzehnten, die deutsche Wissenschaft herrlich geblüht hat. Das alles ist nun versunken, versunken auch das echt deutsche Studentenleben mit seiner baltischen Eigentümlichkeit und seinem Idealismus.

Jetzt aber stehen wir im Weltkriege! Was wird er den baltischen Landen bringen? Niemand weiß es noch; aber wir hoffen mit Zuversicht. Niemals aber soll und wird es dort an der Gesinnung fehlen, die sich von dem Zurufe jener Mächte stärken läßt, die dem Leben Inhalt und Kraft geben:

„Komm, wir wollen dir versprechen
Rettung aus dem tiefsten Schmerz,
Säulen, Pfeiler kann man brechen,
Aber nicht ein freies Herz;
Denn es lebt ein ewig Leben,
Es ist selbst der ganze Mann,
In ihm wirken Lust und Streben,
Die man nicht zermalmen kann.“

GERTRUD SCHUBERT
LIBRARY
NEW YORK

Verfasser und Verleger würden gern Frakturschrift für diesen Band gewählt haben, wenn sie nicht die Rücksicht auf die beiden früheren, auch in Antiqua gesetzten Sammlungen, denen er sich in den Bibliotheken zugesellen soll, zum Verzicht auf diese zeitgemäße Aenderung bestimmt hätte.



ALFRED TÖPELMANN .: VERLAG IN GIESSEN

Diesem in den Wirren des Weltkriegs erscheinenden Bande schickte

Adolf v. Harnack

zwei zweibändige Sammlungen in derselben Ausstattung voraus:

Reden und Aufsätze

Geh. 10 Mark 1903 — Zweite Auflage 1906 Geb. 12 Mark

Aus Wissenschaft und Leben

Der Reden und Aufsätze Neuer Folge Erster und zweiter Band

Geheftet 10 Mark 1911 Gebunden 12 Mark

Die DEUTSCHE REVUE hat sie damals „ein Stück Nationalliteratur“ geheißen, und „ein Stück Selbstbiographie, das einzige wohl, das seiner Natur nach er selber zu liefern vermochte“, nannte sie die CHRISTLICHE WELT. Die Reichhaltigkeit beider Sammlungen bezeugt die folgende Inhaltsangabe:

Reden und Aufsätze **I. Band:** Legenden als Geschichtsquellen — Sokrates und die alte Kirche — Augustins Konfessionen — Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte — Martin Luther, in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung — Philipp Melanchthon — August Neander — Das apostolische Glaubensbekenntnis, ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort — Antwort auf D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum — Als die Zeit erfüllet war. Der Heiland — Die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte. — **II. Band:** Das Christentum und die Geschichte — Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche — Die sittliche und soziale Bedeutung des modernen Bildungstrebens — Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission — Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus — Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, nebst einem Nachwort — Die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften — The present state of research in early church history — Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments — Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen — Das Testament Leos XIII. — Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte — Der evangelisch-soziale Kongreß

ALFRED TÖPELMANN .: VERLAG IN GIESSEN

zu Berlin — Ritschl und seine Schule — Über Wissenschaft und Religion. Angeeignetes und Erlebtes.

Aus Wissenschaft und Leben **I. Band:** Gedanken über Wissenschaft und Leben — Vom Großbetrieb der Wissenschaft — Leibniz und Wilhelm von Humboldt als Begründer der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften — Zur Kaiserlichen Botschaft vom 11. Oktober 1910: Begründung von Forschungsinstituten — Die Notwendigkeit der Erhaltung des alten Gymnasiums in der modernen Zeit — Die Beziehungen zwischen Universität und Schule in bezug auf den Unterricht in Geschichte und Religion. Anhang: Zur Behandlung der römischen Kaisergeschichte auf der Schule — Die Neuordnung des höheren Mädchenschulwesens in Preußen. Anhang: Offener Brief an die „Karpäthen“ — Die Königliche Bibliothek zu Berlin. Anhang I: Ein kulturgeschichtliches Werk und ein bibliothekarisches Hilfsmittel. Anhang II: Das Prümer Evangelienbuch Kaiser Lothars. Anhang III: Über Anmerkungen in Büchern — Über die Vorzeichen der in der Geschichte wirksamen Kräfte — Carnegies Schrift über die Pflicht der Reichen — Die Nachlaßsteuer vom sozial-ethischen Gesichtspunkt — Eröffnungsrede beim 21. Evangelisch-Sozialen Kongreß — Bismarck (Zum zehnjährigen Todestage) — Deutschland und England — Der Friede die Frucht des Geistes — Die Entstehung des Papsttums — Protestantismus und Katholizismus in Deutschland — Die päpstliche Enzyklika von 1907, nebst zwei Nachworten — Religiöser Glaube und freie Forschung — Die Borromäus-Enzyklika. Anhang: Konfession und Politik — Pater Denifle, Pater Weiß und Luther — Die Lutherbiographie Grisars — Das Konklave. — **II. Band:** Was verdankt unsere Kultur den Kirchenvätern? — Internationale und nationale christliche Literatur — Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte — Der Brief Sr. Majestät des Kaisers an den Admiral von Hollmann — Naumanns Briefe über Religion — Christus als Erlöser — Das neue kirchliche Spruchkollegium nebst zwei Nachworten — Beunruhigungen des christlichen Glaubens und der Frömmigkeit — Soll in Deutschland ein Weltkongreß für freies Christentum gehalten werden? Offener Brief an D. Rade — Die Theologische Fakultät der Universität Berlin — Hat Jesus gelebt? — Der proletarische Charakter des Urchristentums — Vorfragen, die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte betr. — Das doppelte Evangelium im Neuen Testament — Hat Jesus das alttestamentliche Gesetz abgeschafft? — Ein neues Evangelienbruchstück — Das Urchristentum und die sozialen Fragen. Anhang: Thesen über den Wert der Arbeit nach urchristlicher Anschauung — Alte Bekannte — Die Weihnachtsbetrachtung des vierten Evangelisten — Gloria in excelsis deo! — Weihnachten — Dies ist der Tag, den Gott gemacht — Eine kurze Betrachtung — Pfingsten — Die Kaiserin Friedrich — Theodor Mommsen — Friedrich Althoff — Oskar von Gebhardt — Emil Schürer — Friedrich Paulsen.

MAN BEACHT E DIE VORHERGEH E N D E S E I T E !

68743

204

Harnack, Adolf

H 229 f

Aus der Friedens- und

Kriegsarbeit.

204

H 229 f

68743

0

